

WALTER SPARN

Formalis Atheus?

*Die Krise der protestantischen Orthodoxie,
gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*

Das Recht der Sieger, Geschichte als Vorgeschichte ihres Sieges zu schreiben, wird gewöhnlich begrenzt durch eine Nachgeschichte, die andere Sieger auf den Schauplatz führt. Die ausgleichende Gerechtigkeit, die den Verlierern auf diese Weise widerfährt, scheint im Falle der protestantischen Orthodoxie ausgeblieben zu sein. Von Aufklärern und Pietisten gleichermaßen perhorresziert, bleibt die religiöse Epoche zwischen 1550 und 1700 noch der nachfolgenden Restauration suspekt: schwächliche Nachfahrin der reformatorischen Ursprünge oder Wegbereiterin der aufklärerischen Vernünftelei. Andere Urteile bleiben die Ausnahme. Eine frühe darf hier in Wolfenbüttel füglich genannt werden, die ironische Frage Lessings: »Und was ist sie anders, unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen unreines Wasser?« Freilich, daß jenes unreine Wasser »längst nicht mehr zu brauchen«, »unser altes Religionssystem falsch« sei, das steht auch für Lessing fest.¹ Es dürfte schon ein hohes Maß an Wohlwollen darstellen, wenn der Herausgeber der ersten, 1787 begonnenen deutschen Gesamtausgabe der Schriften Spinozas es nicht beim Topos vom Neid der Pfaffen beläßt, sondern ausgleichender urteilt, daß es einige der Orthodoxen in ihrer Bestreitung Spinozas »zwar herzlich gut gemeint haben mögen«, daß sie aber »allesammt verdrehte oder blinde Augen des Verstandes hatten«.²

Die polemische Abgrenzung von der protestantischen Orthodoxie mag sich in jüngerer Zeit ebenso überlebt haben wie ihre ohnedies meist bloß apologetische Beanspruchung. Von einem historischen Interesse, das an beider Stelle hätte treten sollen, kann gegenwärtig freilich nur in recht bescheidenem Umfang die Rede sein. Selbst wo ein solches erkennbar wird, scheint es von heterogenen Motiven weniger frei als billigerweise zugestanden werden muß. Das gilt auch von der bislang einzigen Bezeichnung der protestantischen Orthodoxie, die ausdrücklich nicht *dogmatisch*, sondern *historisch* gemeint ist, der des »Altprotestantismus«: Sie ist von Ernst Troeltsch doch zugleich in der Absicht eingeführt worden, den aufklärerischen, ethischen Geist des »Neuprotestantismus« vor dogmatischen Ansprüchen aus der Vergangenheit zu schützen. Nicht zufällig hat dem Be-

streiter dieser neuprotestantischen Theologie, Karl Barth, der erneuerte Gebrauch altprotestantischer Theologumena sogleich den Ruf des »Neo-Orthodoxen« eingetragen. Aber das nur scheinbar dogmatische Zitat bestätigt auf seine Weise, welche Schwierigkeiten die geschichtliche Erinnerung mit jener Überlieferung hat und wie unklar einstweilen die Gründe für die gewohnte, halb absichtliche Vergeßlichkeit sind. Nicht zufällig dürfte es daher auch sein, daß es wie mit der alten Orthodoxie so auch mit ihrer Kritik durch die aufklärerische Philosophie steht. Wie die neuere protestantische Theologie verdrängt, daß der einst stolze Anspruch auf »rechte Lehre« zum beliebig verwendbaren Wort des Verdachts geworden ist, so verdrängt sie auch meist die Tatsache, daß sie die orthodoxe Position nicht nur selbst dahinten gelassen hat, sondern wohl oder übel auch in deren Auflösung durch philosophische Kritik einwilligen mußte. Ihre Geschichtsschreibung nimmt insbesondere Spinozas religions- und theologiekritische Bedeutung fast nicht zur Kenntnis, von wenigen Ausnahmen abgesehen.³

Über die Wirkung Spinozas auf die Theologie seiner Zeit zu berichten, wird durch einen viel älteren Sachverhalt noch erschwert. Die protestantische Orthodoxie setzt sich mit der Philosophie Spinozas zugleich *philosophisch* und *theologisch* auseinander. Dies hat seine Ursache nicht erst in der Eigenart der Philosophie Spinozas, sondern schon in der wissenschaftlichen Verfassung jener Theologie selbst, die zwar in erster Linie eine bestimmte Gestalt von Theologie ist, aber nicht bloß eine theologische Dogmatik formuliert. Sie bewegt sich vielmehr im Rahmen eines bestimmten, ausdrücklich angezogenen Wissenschaftsbegriffs, der seinerseits und wiederum ausdrücklich ein bestimmtes Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie einschließt. Sie setzt mithin einen bestimmten Begriff von Philosophie voraus, und zwar so, daß sie fest mit dessen Ausarbeitung durch die einzelnen philosophischen Disziplinen rechnet. Die Orthodoxen schreiben dies in Prolegomena über den Begriff, die Prinzipien und die Methoden der Theologie fest, sogar in den Leitfäden zum Studium der Theologie, die als Vorerfordernisse nicht weniger als die gesamte philosophische Enzyklopädie angeben, von der Grammatik bis zur Logik, von der Geographie bis zur Metaphysik.⁴ So deutlich Philosophie und Theologie dabei nach Prinzip und Methode unterschieden werden, so unzweideutig bleibt doch die Begründung dieser unterscheidenden Zuordnung selbst, anders gewendet: bleibt die Begründung der Analogizität des denkenden Umgangs mit der Wirklichkeit, der Theologie und ihrer Lehre von der Schöpfung vorbehalten. Dies gilt hier, wie für die gesamte Epoche des *christlichen* Denkens, das eben hierdurch als solches gekennzeichnet werden kann, als selbstverständlich. »Protestantische Orthodoxie« steht daher, noch einmal, für eine religiös bestimmte Ordnung des Denkens überhaupt – eine Ordnung, die den Rahmen vorgab, die gegebenen Probleme zu erfassen und zu lösen, ja die geradezu bestimmte, was sinnvollerweise als ein Problem gelten durfte.

Man begibt sich gewiß nicht in den problematischen Bereich der Interpretation Spinozas, wenn man feststellt, daß seine Philosophie der protestantisch-orthodoxen Theologie in diesem ihrem Selbstverständnis schlechterdings zuwider ist. In der Tat haben die Orthodoxen schnell erkannt, daß hier nicht nur einzelne Lehren, sondern der gesamte Zusammenhang dessen auf dem Spiele stand, was ihnen als christliche Theologie überhaupt möglich erschien. Eben deshalb ist es ihnen aber auch außerordentlich schwer gefallen, den Unterschied und den Gegensatz zu Spinoza so zu erklären, daß zugleich der Begründungszusammenhang der Theologie erneuert und der veränderten Lage entsprechend entwickelt worden wäre. Im Ergebnis muß man vielmehr sagen, daß die protestantische Orthodoxie gerade gegenüber Spinoza an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gekommen ist. Die Auseinandersetzung mit ihm gehört zu den wichtigsten der Vorgänge, die ihr geschichtliches Ende bewirkt haben, jedenfalls insofern sie nicht bloß dogmatische Positionen enthält, sondern ein universales Paradigma des Denkens darstellt. Dies möchte ich im folgenden erläutern. Ich kann allerdings nur den Verlauf einer Krise vor Augen führen; aber ihr lohnt gerade dort nachzugehen, wo Spinoza die Ursache ist. Denn dort tritt die Umformung des Problems dogmatischer Kontinuität oder Diskontinuität, sie sei philosophisch oder theologisch formuliert, in das Problem der Begründung religiösen Bewußtseins überhaupt, wie es für die Neuzeit charakteristisch ist, am deutlichsten zutage.

Die zugrunde gelegten Texte gehören einem etwa fünfzigjährigen, 1670 beginnenden Zeitraum zu und kommen aus dem Bereich des *Luthertums*. Die letztere Beschränkung läßt den Gegensatz der traditionellen Theologie zu Spinoza und den Bruch in ihrer Entwicklung, der sich darin ankündigt, klarer erkennen. Denn der *Calvinismus* kann sich zu Spinoza, wie schon zu René Descartes, in ein anderes Verhältnis setzen als die lutherische Theologie, und zwar wegen einer unterschiedlichen Auffassung eben jener Konstellation von Philosophie und Theologie, wegen einer anderen Auffassung von »Orthodoxie« also. Daher erscheint den Lutheranern die Art und Weise, wie etwa der reformierte Cartesianer Christoph Wittich gegen Spinoza argumentiert, als fragwürdig, auch wenn der Verdacht, Wittich selbst sei Spinozist, nicht von ihnen erhoben worden ist.⁵ Die Lutheraner begegnen Reformierten wie Pierre Bayle und erst recht Balthasar Bekker mit Mißtrauen und Ablehnung; letzteren bringen sie tatsächlich in sachlichen Zusammenhang mit Spinoza.⁶ Da sich auch der *Pietismus*, unbeschadet seiner lutherischen Elemente, mit der aufklärerischen Philosophie zu verbinden vermag, ist er den strengen Lutheranern zunächst doppelt verdächtig. Davon betroffen sind nicht nur Philosophen wie Christian Thomasius, sondern auch Theologen wie Gottfried Arnold, dessen Verteidigung Spinozas: nicht Atheist sondern Deist, von den Lutheranern bekämpft, oder wie Philipp Jacob Spener, der selbst als Spinozist verdächtigt wird.⁷ Die spätere

Aufnahme reformierter und pietistischer Elemente in die Argumentation gegen Spinoza ist daher ein sicheres Zeichen der Auflösung der orthodox lutherischen Theologie.

I. Gegen den *Tractatus Theologico-Politicus*: Vernünftigkeit und Öffentlichkeit von Religion

Zwei frühe Äußerungen seitens der lutherischen Schulen sind besonders aufschlußreich. Die eine ist das noch im Jahr der Herausforderung durch Spinoza, am 8. Mai 1670, vorgetragene kurze Semesterprogramm *Adversus Anonymum, De libertate philosophandi* des Leipziger Philosophen *Jacob Thomasius*, des Vaters von Christian Thomasius, der dieses Programm im Jahr 1693 nochmals veröffentlicht hat. Die andere Äußerung ist eine umfangliche Thesenreihe, die der Jenenser Theologe *Johann Musaeus* am 2. Mai 1674 disputieren ließ: *Tractatus Theologico-Politicus ... Ad veritatis lancem examinatus*. Beide Äußerungen unterscheiden sich nach Stil und Argumentation, nicht bloß wegen ihrer Anlässe und der dabei repräsentierten Fakultäten, sondern auch in ihrer jeweiligen Auffassung von den Möglichkeiten philosophischer Argumentation selbst, die freilich innerhalb der Verpflichtung auf die lutherische Orthodoxie bleibt. Beide Stellungnahmen bringen denn auch klar die Überzeugung zum Ausdruck, daß der *Tractatus*, dessen Autor sie übrigens (Thomasius noch anmerkungsweise) namentlich nennen, auf eine gründliche religiöse und politische Veränderung hinausläuft; sie stellen diesen »Modernen« deshalb in die Nachfolge der »Neuerer« Herbert von Cherbury und Thomas Hobbes.⁸ In theologischer Hinsicht sind sowohl Thomasius als auch Musaeus davon überzeugt, daß Spinoza, wenn er die biblische Offenbarung ihrer Wahrheit und Verbindlichkeit beraube, die christliche Religion durch »Naturalismus« ersetzen wolle, der seinerseits überdies dem »Atheismus« den Weg bereite; Musaeus bezeichnet Spinoza daher als *fanaticus*, und schon Thomasius wendet auf ihn die dann übliche Bezeichnung *formalis Atheus* an.⁹ Darum halten beide die Forderung freien Philosophierens und religiöser Toleranz für einen Vorwand. Angesichts der anderslautenden Beteuerungen Spinozas spricht Musaeus sogar von Betrug – fortan ein polemischer Topos. Im übrigen zeichnet sich Musaeus' Stellungnahme nicht anders als die Thomasius' dadurch aus, daß sie den *Tractatus* im Sinne seines Autors verstehen will und sich daher sogleich der Sache selbst zuwendet. Weitere Polemik, etwa gegen die konfuse Argumentation oder gegen die Anonymität des *Tractatus*, fällt eher ironisch aus.¹⁰

1. *Jacob Thomasius* erhebt gegen die These Spinozas, Freiheit des Philosophierens sei religiös und politisch möglich und notwendig, zwei Einwände. Der eine Einwand geht davon aus, daß Spinoza in Wahrheit religiösen »Libertinismus« meine.¹¹ Eine solche Forderung unterstelle aber, daß der religiöse »Glaube« auf praktischen »Gehorsam« zurückgenommen und umgekehrt der Bereich des philosophischen Wissens auf jegliche, d. h. auch auf die heilsnotwendige Wahrheit der Religion erweitert wird: Thomasius sieht, daß Spinoza die »orthodoxe« Zuordnung von Philosophie und Theologie als solche auflöst. Thomasius erkennt auch die Folgen für die Theologie selbst, in der jene Zuordnung nicht zuletzt im Verhältnis von innerlichem Glauben und äußerlichem Werk begründet worden war: Religion und Theologie würden um ihre Wahrheit, nämlich um ihren Grund in der Offenbarung Gottes gebracht. Dies besagt die polemische Bezeichnung der Lehre Spinozas als »Naturalismus«. Die »naturalistische Hypothese« als solche zu widerlegen, überläßt der Philosoph Thomasius den Theologen,¹² um im andern Einwand Spinozas Vorstellung eines »freien Staates« zu kritisieren.

Zunächst bestreitet Thomasius nicht das Naturrecht auf Meinungsfreiheit: »Gedanken sind Zollfrey«, wohl aber den Schluß vom inneren Akt des Denkens auf den äußeren Akt des Redens, von der »Verborgenheit des Herzens« auf die »Öffentlichkeit der Plätze«.¹³ Sodann weist er auf die Zweideutigkeit der Unterscheidungen hin, mittels derer Spinoza die geforderte Redefreiheit seinerseits einschränke, die zwischen vernünftig-einfachem und listig-absichtsvollem Reden sowie die zwischen Reden und Handeln – »als ob Lehren kein Handeln wäre«.¹⁴ Weil Spinoza selber an einem bestimmten Punkt die Unterwerfung unter die Staatsgewalt fordert, kann Thomasius schließlich die Vorteile der angeblich bloß nachteiligen, tatsächlich aber »gemäßigten Dienstbarkeit« im lutherischen Staat herausstellen. Sie ist erträglich, weil sie niemand zu Heuchelei zwingt und schon gar nicht nach papistischer Weise die Existenz Andersdenkender bedroht; sie ist unvermeidlich, insofern sie bloß dem Schutz des öffentlich Geltenden dient; sie ist wirksamer für die Erhaltung der staatlichen und der kirchlichen Einheit als eine naturalistische Beliebigkeit.¹⁵

Diese Einwände berücksichtigen nicht die politische Begründung der Forderung Spinozas. Sie lassen aber erkennen, warum Thomasius, wie die religiöse Toleranz, so auch das freie Philosophieren nicht als allgemeine Notwendigkeit, sondern nur als eine von vergleichsweise engen Grenzen bestimmte Möglichkeit der politischen Praxis gelten lassen kann. Die Ursache hierfür liegt nicht in der monarchischen Verfassung des Staatstyps, den Thomasius vertritt. Auch wenn Thomasius dem demokratischen Regiment eine besondere Anfälligkeit für Naturalismus zuschreibt, kritisiert er Spinoza doch nicht als Amsterdamer Republikaner. Seine Einwände gehen vielmehr von dem Grundsatz aus, daß jeder Staat der Erhaltung des in seinem

Bereich öffentlich Geltenden, der *publice recepta*,¹⁶ bedürfe. Darum müssen schon solche Meinungsäußerungen als aufrührerisch geächtet werden, die jenes Geltende, sei es in seinem religiösen, sei es in seinem zivilen Aspekt, in Frage stellen. In gleicher Weise müssen alle von jener Öffentlichkeit nicht gedeckten Neuerungen, erst recht die grundsätzliche Rechtfertigung von Neuerung, ausgeschlossen werden. Auch dasjenige Neue, das insbesondere in der gelehrten Welt allerdings sein Recht hat, muß in diesem Sinne ungefährlich sein; Thomasius erklärt sogar die verwirrende Vielfalt der philosophischen Methoden für unzutraglich.¹⁷ Der springende Punkt des Gegensatzes zu Spinoza ist also die Stellung der Rede, der Meinungsäußerung des Einzelnen im Staat. Anders als die Vertragstheorie setzt Thomasius' politische Ordnungsvorstellung einen materialen Konsens aller am Gemeinwesen Beteiligten voraus. Die hier mögliche Freiheit ist dadurch begrenzt, daß nicht bloß ein Verfahrensvertrag, sondern ein Überzeugungsvertrag erhalten werden muß.

In diesem politischen Gegensatz steht aber auch ein anthropologischer, die Politik mit der Religion verknüpfender Gegensatz zur Diskussion. Thomasius rechnet es dem lutherischen Staat zur Ehre an, daß er das innere Verhalten des Einzelnen von gesetzlichem Zwang frei hält. Unter dem äußeren, der staatlichen Gewalt also unterworfenen Verhalten begreift er aber auch die politische und religiöse Rhetorik. Nicht schweigen zu wollen oder zu können, entzieht den Einzelnen dann ebensowenig der Gesetzgebung und der Strafe wie irgendein anderes sittliches Unvermögen.¹⁸ Die Freiheit des Einzelnen ist also seine *religiöse Innerlichkeit*. Wer nicht nur in seinem Herzen, sondern ebenso in der Äußerlichkeit der Sprache frei sein will, befindet sich dann von vornherein außerhalb des öffentlich Geltenden. Für ihn bleibt nach lutherischer Auffassung nur die Auswanderung. Thomasius erwähnt diese Möglichkeit auffallenderweise nicht und übergeht die Tatsache, daß die behauptete Gewaltfreiheit praktisch schon bislang nur möglich war, weil das öffentlich Geltende und seine gesetzliche Sicherung räumlich begrenzt war. Als Grund hierfür kann man vermuten, daß gerade die Notwendigkeit, sich mit Spinoza auseinanderzusetzen, die wachsende Durchlässigkeit der territorialstaatlichen Abgrenzung der Konfessionen vor Augen führte. Als Reaktion ließe sich weiter vermuten, daß die gesetzliche Sicherung des für die Erhaltung des Staates als unverzichtbar angenommenen materialen Konsens ausgeweitet wird. So scheint es, daß Thomasius sie auch auf die religiöse Innerlichkeit, auf »eine Sprache und ein Herz«,¹⁹ ausgedehnt wissen will. Dies wäre allerdings eine durchaus nicht lutherische Wendung.

2. Das bei Thomasius sich andeutende Dilemma tritt in der Stellungnahme *Johann Musaeus'* deutlich hervor. Diese theologische Kritik an Spinozas *Tractatus* ist noch lange als besonders scharfsinnig gerühmt worden,²⁰ und

das zu Recht. Ihre Plausibilität im ganzen hängt jedoch an der Selbstverständlichkeit der in ihr immer noch vorausgesetzten politisch-religiösen Praxis. Eben sie war jedoch, wie nicht zuletzt Spinozas Religionskritik als solche demonstriert, strittig geworden und mußte eigens behauptet und begründet werden. Die Kritik, wie folgerichtig sie in sich selbst sein mochte, mußte daher am Ende ins Leere laufen.

2.1 Um die geforderte Freiheit des Philosophierens im Sinne des Autors zu verstehen, analysiert Musaeus zunächst mit äußerster Pünktlichkeit die thematischen Begriffe, den Streitpunkt und seine Entscheidung, die der Titel formuliert, nach Voraussetzungen, Begründungen und Folgerungen. Den Streitpunkt selbst erkennt Musaeus in der Frage, ob jedermann über die Religionslehre nach Vermögen und nach Belieben urteilen und sein Urteil anderen mitteilen dürfe.²¹ Gegenstand der Kritik ist vor allem die erste, theologisch entscheidende Teilantwort Spinozas, der zufolge die so verstandene Freiheit des Philosophierens in allem, was für den Glauben und den Gehorsam gegen Gott nicht schlechthin zu wissen notwendig sei, von der obrigkeitlichen Gewalt jedermann zugestanden werden könne, ohne daß die Frömmigkeit Schaden leide. Ihr stellt Musaeus eine *religiöse Hermeneutik* entgegen, die in gut lutherischer Weise ein besonderes und ein allgemeines Moment zu verbinden sucht.

Den allgemeinen hermeneutischen Gesichtspunkt erläutert Musaeus am Begriff der »Frömmigkeit« und, terminologisch fixiert, am Begriff der »Religion an sich«. Dies erlaubt einerseits, Spinoza aus sich selbst zu kritisieren, der unter dem *habitus religionis*, wenn er ihn schon nicht im genauen Sinn, d. h. als auf Gottes vollkommenes Sein bezogene Verehrung unterstellt, mehr als bloß den Gehorsam gegen Gott oder die Gottes- und Nächstenliebe begreifen mußte, nämlich auch Glaube, Hoffnung und ähnliche innere Akte.²² Ebenso erscheint Spinozas Reduktion des Glaubens auf einige wenige spekulative Dogmen über Eigenschaften Gottes, d. h. auf solche Meinungen über Gott, die jener Gehorsam als solcher und unabhängig von ihrer Wahrheit voraussetzt, als widersprüchlich: Sie arbeitet ihrerseits mit einem metaphysischen Begriff des Wesens Gottes.²³ Der Gebrauch des Religionsbegriffes erlaubt andererseits, auch aus dem besonderen christlichen Gesichtspunkt gegen Spinoza zu argumentieren. Der Begriff der Religion überhaupt erhält hier das unterscheidende Merkmal des Glaubens an Christus, verstanden als ein Verhalten, das, obwohl es erst aufgrund der die Heilige Schrift auslegenden christlichen Predigt möglich ist, der Verehrung Gottes und dem Gehorsam gegen Gott doch vorausgehen muß.²⁴ Die christologische Spezifizierung von »Religion an sich« stellt m. a. W. keine einfache Näherbestimmung, sondern zugleich eine Veränderung des so bestimmten Allgemeinen dar. Das hierbei angenommene Verhältnis zwischen Besonderem und Allgemeinem ist die Grundlage in Musaeus' Widerlegung

der religiösen Argumente Spinozas, dem Zugeständnis der Heiligen Schrift und des Glaubens.

Im Blick auf die *Heilige Schrift* macht Musaeus geltend, daß hier nicht nur das Gebot des in einer bestimmten Lebensführung zu erbringenden Gehorsams gegen Gott vorliege, sondern auch, diese »Gesetzeslehre« mit dem Heilsziel der Religion allererst vermittelnd, das »Evangelium« von Christus; ihm entspricht formaliter nicht der Akt des Gehorsams, sondern der des vertrauenden Glaubens.²⁵ Diese Annahme begründet drei Grundsätze der biblischen Hermeneutik, aus denen Musaeus dann die einzelnen Argumente gegen Spinozas bibelkritische Grundsätze entwickelt. Zusammengefaßt lauten sie, in einer nun nicht mehr erstaunlichen Reihenfolge, so: Erstens vermittelt die Heilige Schrift *wahre* Erkenntnis Gottes, weil »wahr« auch eine solche Ausdrucksweise sein kann, die zwar nicht philosophisch definierend und argumentierend, nichtsdestoweniger aber sachlich und genau redet, nämlich den heilsamen Glauben begründet.²⁶ Die Heilige Schrift vermittelt zweitens Erkenntnis *Christi*, und zwar einerseits so, daß dabei nicht etwas Vorläufiges, sondern etwas Endgültiges offenbart wird, das auch als Offenbartes ein Mysterium bleibt; andererseits so, daß die allerdings auch sonst mögliche Erkenntnis Gottes an sich einer Auslegung auf Christus hin sowohl fähig als auch bedürftig ist.²⁷ Drittens stellt die Heilige Schrift in ihrem Gesamtbestand die Offenbarung des Wortes Gottes dar, nicht nur in ihren unspezifischen Inhalten, die Spinoza, mit dem Gesetzesbegriff der theologischen Tradition scheinbar übereinstimmend, »ewiges moralisches Gesetz« nennt; scheinbar, weil Spinoza damit die für zureichend erklärte »universale Religion« begründet. Die einzelnen Argumente, die Musaeus hier für die übernatürliche *Theopneustie* der Bibel nach Wort und Inhalt beibringt, sind im wesentlichen die des einschlägigen dogmatischen Locus.²⁸ Sie widerlegen sicherlich nicht Spinozas Reduktion von Inspiration und Prophetie; sie zeigen aber, daß der auch von der späteren Kritik noch erhobene Einwand, die Übertragung der Voraussetzung, Gott sei unbedingt wahrhaftig, auf den biblischen Text stelle einen Zirkelschluß dar, zu kurz greift. Gewiß spielt hier auch ein positives Vorurteil mit, das Musaeus etwa in der Wunderfrage gar nicht verhehlt: die Unterscheidung zwischen Gott als dem frei Handelnden und dem Naturgesetz.²⁹ Aber die hier noch notwendige hermeneutische Voraussetzung zitiert Musaeus nicht als biblische Aussage überhaupt, gar als metaphysisches Axiom, sondern als Aussage Christi. Von der Inhaltlichkeit, Verstehbarkeit, Wahrheitsfähigkeit und Gewißheit der Heiligen Schrift auszugehen, hat vor allem christologische Plausibilität. Sie wiederum hängt an derjenigen Eigenschaft der Heiligen Schrift, kraft derer sie dem praktischen Zweck von Religion dient, nämlich gleicher Art ist wie eine Predigt.³⁰

Musaeus' Hermeneutik steht also nicht derart im Gegensatz zu der Spinozas, daß jene dogmatisch, diese aber historisch argumentierte. Im Gegen-

teil, Musaeus lobt den historischen Ansatz des *Tractatus* ausdrücklich. Dis- sens entsteht an der Frage, ob die Bibel direkt und indirekt *christologisch* ausgelegt, d.h. als »Evangelium« und als diesem zugeordnetes »Gesetz« interpretiert werden könne und müsse oder nicht. Die Möglichkeitsbedin- gung der bejahenden Antwort ist eine praktisch-religiöse: der Gebrauch der Bibel als Text der *Predigt*. Dies bedeutet allerdings, daß das »natürliche Licht« der Vernunft für die Auslegung nicht zureicht, und umgekehrt, daß die Heilige Schrift jedermann auf ihre Aussagen verpflichtet, also kein »freies Philosophieren« im Sinne Spinozas erlaubt.³¹

Im Blick auf Spinozas Argument aus der Eigenart des *Glaubens* macht Musaeus geltend, daß der Glaube an Christus überhaupt nicht im Blick auf den Gehorsam gegen Gott definiert und also auf ein Meinen über Gott beschränkt werden könne, das den Gehorsam gegen Gott einschließt und befördert, wie immer es um seine Wahrheit bestellt sein mag; denn in ihm seien nicht nur Akte des Willens, sondern auch solche des Verstandes evo- ziert, nämlich die rechte Erkenntnis Gottes in seinem Wesen, seinen Perso- nen und seinem Heilswerk. Daher zielt die Beweisführung Musaeus' darauf ab, Spinozas scharfe Trennung von *Wahrheit* und *Frömmigkeit*, von schwierigem, aber prüfbarem Vernunftwissen und einfachem, aber unsiche- rem Offenbarungsglauben als Vorurteil zu entdecken.³² Denn diese Tren- nung entzieht der Theologie gleichsam alle »Philosophie«, d.h. alle Vernunft, und sie ist ein Vorurteil, weil sie sich im Vollzug der Auslegung des Offenbarungsglaubens ja immer nur bestätigen kann. Die »Funktionalisie- rung« der Religion, der Musaeus hier widerspricht, liegt der orthodox lutherischen Theologie selbst gar nicht so fern, nämlich ihrem praktischen Verständnis der Religion und der Religionslehre. Auch Musaeus beschreibt den Inhalt des Glaubens danach, was »notwendig« und »genügend« ist, seinen Zweck zu erreichen.³³ Der eigentliche Gegensatz zu Spinoza liegt hier im Verständnis dessen, was *Praxis* sei. Was orthodox lutherisch als Ziel des Glaubens gilt: Rechtfertigung, Versöhnung, Heil der Menschen, ist gerade nicht durch menschliches Handeln herzustellen. Religiöse Praxis ist dann nicht identisch mit ethischer Aktivität, auf deren Motivation Spinoza das Religiöse allerdings beschränkt. Wenn Musaeus dem Glauben als Formalobjekt die göttliche Offenbarung als solche zuordnet, so ist damit umgekehrt der religiösen Praxis ein Moment bloßen Wissens, ethischer Passivität zugeschrieben. Praktisch ist dieser Glaube jedoch darin, daß er nicht nur kognitiver, sondern auch affektiver Natur ist, und vor allem darin, daß er auf Kommunikation angewiesen ist.³⁴

2.2 Dieser Überzeugung folgend nimmt Musaeus die politische Religions- kritik Spinozas *theologisch* und argumentiert gegen sie aus dem *politischen* Charakter der christlichen Religion selbst. Dabei treten zwei Gesichts- punkte hervor: der öffentlich-rechtliche Charakter der Religion und die

mittelbare Verfügung der politischen Gewalt über die Medien religiöser Kommunikation.

Als eine wesentliche Voraussetzung aller vier Teilaussagen des *Tractatus* ermittelt Musaeus die Annahme, daß die zu fordernde Freiheit des Philosophierens jedem Menschen ohnedies an sich zukomme, daß das religiöse Urteil also privaten Rechts sei.³⁵ Wie weit diese Einsicht reicht, läßt sich an der Bemerkung ablesen, daß von Freiheit hier im Sinne von Indifferenz, daß mithin weniger von der Vernunft als vielmehr vom freien Willen die Rede sei; aber auch daran, daß Musaeus selbstverständlich die Verschiedenheit der äußeren und der inneren religiösen Akte im Blick auf die Freiheit von politischer Verfügungsgewalt zugesteht, gegenüber ihrer vollständigen Trennung durch Spinoza jedoch ihren Zusammenhang betont. In der Tat hält auch Spinoza die Aufteilung von Innen und Außen auf *privates* und auf öffentliches Recht im Falle der von ihm als unerläßlich festgehaltenen Dogmen nicht durch.³⁶ Musaeus' wichtigster Einwand besagt jedoch, daß nur das seiner Natur nach Indifferente dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt werden könne – was für religiöse Dogmen von vornherein nicht gilt, weil sie göttlichen oder sogar schon natürlichen Rechts sind, und was auch für die äußeren Akte der Religion nur solange gilt, als sie noch nicht durch die gesetzgebende Gewalt bestimmt sind. Musaeus unterstellt hier als unbezweifelt, daß in religiösen Angelegenheiten das *öffentlich Geltende* dem Handeln und Reden des Einzelnen, als an sich der obrigkeitlichen Gewalt unterliegend, Maßstab ist.³⁷ Ähnliches gilt von den Einwänden, die Musaeus gegen Spinozas Begriff des Rechts in der zweiten, dritten und vierten Teilaussage des *Tractatus* vorbringt. Selbstverständlich behauptet Musaeus nicht, das *jus naturale uniuscujusque* sei übertragbar, wohl aber, daß es an sich selbst der Allgemeinheit verpflichtet sei. Er erklärt daher jede Definition des Natürlichen, die aus der Entsprechung zum Vernünftigen, also zu den Regeln des Wahren und des Rechten herausfällt und sich auf die Unmittelbarkeit des begehrenden Willens beschränkt, für einen Mißbrauch der Vernunft. Einer solcherart bloß absurden Vernachlässigung der Pflicht des Einzelnen, alle möglichen Gegenstände in ihrer eigenen Wahrheit und in ihrem eigenen Recht zu begreifen, hält Musaeus wie das »göttliche Recht« ein »natürliches Recht« entgegen, welches das Begehungsvermögen des Einzelnen und seine Macht (!) der rechtlich verpflichteten Vernunft, und das heißt wiederum: dem öffentlich Geltenden, immer schon unterwirft.³⁸

Die wechselseitige Begründung der Vernünftigkeit und der Verbindlichkeit des Naturrechts ist die Grundlage auch dessen, was Musaeus der Auffassung Spinozas vom *jus supremum Potestatis summae* entgegensetzt. Sofern die staatliche Gesetzgebung dem natürlichen und dem göttlichen Recht entspreche, könne und müsse die staatliche Zwangs- und Strafgewalt über die äußeren Handlungen indirekt auf das innere, im engeren Sinn religiöse

Verhalten der Einzelnen einwirken. Diesem juristischen Argument geht freilich ein pädagogisches voraus: Der obrigkeitlichen Gewalt könne unter der genannten Voraussetzung das Recht auf die Mittel wie aller so auch der *religiösen Erziehung* abgetreten werden. Die Verantwortung für sie als dem wirksamsten und einem vernünftigen Wesen angemessensten Einfluß von außen müsse sogar von der Obrigkeit ausgeübt werden, weil nur so die religiöse Einheit und der politische Friede erhalten werden könnten.³⁹ Dem naheliegenden, bekanntlich auch von Spinoza nicht übergangenen Einwand aus der Erfahrung, daß die religiöse Erziehung nicht erreicht habe, was allein ihren Rechtsgrund ausmache, begegnet Musaeus mit zwei Einschränkungen: Kein Gesetz könne erst durch seine vollständige Befolgung gerechtfertigt werden; zu dem gesetzlich festzuschreibenden Konsens gehöre nur das schlechthin Notwendige. So plausibel dies klingt, so problematisch sind die darin versteckten Voraussetzungen. Denn nur wenn es eine öffentliche Übereinstimmung in den grundlegenden Fragen der Religion wirklich gibt und wenn die öffentliche Verantwortung für die gute Erziehung in dieser *fides catholica* tatsächlich ausgeübt wird, nur dann sind Spinozas Einlassungen über Heuchelei und Gewaltanwendung hinfällig. Wie es um diese Voraussetzungen aber wirklich bestellt ist, zeigen schon Musaeus' eigenes Argument aus der »Erfahrung« der schnellen Ausbreitung des Christentums und sein Gebrauch der dogmatischen Selbstbezeichnung der lutherischen Kirche als »katholisch« in der Beschreibung eines Tatbestandes⁴⁰ deutlich genug.

II. Gegen Spinozas *Ethica*: Christlicher Theismus

Die Veröffentlichung der nachgelassenen Werke führt den zeitgenössischen Theologen die Reichweite der Herausforderung durch Spinoza unwidersprechlich vor Augen. Es scheint nun vollends klar, daß Spinoza ein Feind des Christentums ist und der christlichen Theologie sowohl im Dogmatischen als auch im Ethischen alle Wahrheit abspricht. Der Name Spinozas wird zum Inbegriff der atheistischen Pest, deren Bekämpfung den ersten Platz unter den Aufgaben der theologischen Polemik dieser Zeit erhält.⁴¹ Auf der anderen Seite scheint nun jedoch eher weniger klar, in welchem Sinn vom Atheismus Spinozas die Rede sein kann: Es muß erst nachgewiesen werden, daß die *Ethica* keine metaphysische Theologie darstellt und daß Spinozas Behauptung, nicht bloß kein Atheist zu sein, sondern vielmehr die christliche Religion und die Autorität der Heiligen Schrift zu befestigen, nicht zutrifft. Diese Aufgabe bringt die lutherische Theologie in äußerste, weil neuartige Schwierigkeiten. Spektakulär äußert sich das in der Polemik gegen die Person und die Absichten Spinozas. Sie sind die Außenseite eines immer tiefer greifenden inneren Verlustes an methodischer Si-

cherheit. Die Möglichkeit, daß die alterprobten Beweise und Widerlegungen vergeblich, daß das analytische Instrumentarium der traditionellen Theologie und der ihr dienenden Philosophie die Neuerungen Spinozas zu erfassen vielleicht gar nicht geeignet sein könnten, rückt bedrohlich nahe. Das Gefühl der Bedrohung verstärkt sich in dem Maße, in dem sich einerseits zeigt, daß die zeitgenössische Einschätzung Spinozas, auch bei Theologen, keineswegs nur ablehnend ist, und in dem andererseits die lutherische Theologie selbst sich in verschiedene Richtungen auseinanderentwickelt. Von den Orthodoxen aus gesehen, tauchen Elemente der Lehre Spinozas an immer mehr Stellen der Auseinandersetzung auf, und der Name Spinozas verkörpert in der Defensive, zu der sie überall genötigt werden, geradezu die Unübersichtlichkeit der Situation. Fast alle heterodoxen Lehren, sogar untereinander widersprüchliche, werden mit ihm in Verbindung gebracht, mit der Folge, daß die dogmatische Differenz im einzelnen jeweils fraglos scheint, im ganzen jedoch sich der Beschreibung entzieht. Nicht zuletzt hierin liegt der Grund dafür, daß in die zunächst auch schrille Polemik sich mehr und mehr Töne der Resignation mischen.

1. Am Anfang dieser Entwicklung steht der Kieler Theologe *Christian Kortholt* mit seinem *De Tribus Impostoribus Magnis Liber* (1680). Dieses gegen die »neuen Philosophen« und »Naturalisten« Herbert von Cherbury, Thomas Hobbes und Spinoza⁴² gerichtete Buch galt später als Schmähschrift. Die Polemik stellt jedoch seine geringere Schwäche dar; daß sie keinen wesentlichen Teil der Auseinandersetzung bildet, läßt sich noch daran erkennen, daß die *Historia Atheismi*, die der keineswegs lutherisch orientierte Jenkin Thomasius 1709 veröffentlicht hat, Kortholts Darstellung der Lehre Spinozas zugrundelegt und oft wörtlich ausschreibt.⁴³ Die größere Schwäche Kortholts besteht darin, daß er bloß scheinbar dogmatische Antithesen gegen Spinozas Lehre formuliert. Sein Buch zeigt, daß es unter den gegebenen prinzipiellen und methodischen Voraussetzungen kaum möglich war, einen angemessenen, die Verschiedenartigkeit der Positionen und Argumente berücksichtigenden Blickpunkt des Vergleichs einzunehmen.

Die Polemik gibt sich durchweg als Gegenwehr. Das gilt auch für den Vorwurf der Irreführung und des Betrugs, den Kortholt, dem Verfahren Origenes' gegen Celsus folgend, nur auf diejenigen zurückfallen lassen will, die ihn schon vorher gegen die biblische Offenbarung erhoben haben. Da die naturalistischen Neuerer das erste Prinzip der christlichen Religion, die in der Heiligen Schrift verbürgte Offenbarung Gottes, auflösen, ist Eifer für die Wahrheit und für den religiösen Frieden, als ein Zweck, dem das Mittel geradeswegs widerspricht, ein betrügerischer Vorwand für die wirkliche Absicht, Religion und Christentum umzustürzen. In diesem Zusammenhang nennt Kortholt als Beispiel dafür, daß das Christentum immer

schon innere Feinde gehabt habe, das »berühmte Buch über die drei Betrüger« Moses, Christus und Mohammed; er hat es allerdings sowenig selber gelesen wie andere, und über seinen Autor kann er nur die bekannten Mutmaßungen anstellen.⁴⁴ Nach diesem Muster verknüpft er aber seinerseits die Polemik gegen Herbert, Hobbes und Spinoza. Das erlaubt die verharmlosende Zurückführung Spinozas auf Vorgänger, von denen er sich nur durch klarere und entschiedenerere Äußerungen unterscheide. Kortholt knüpft aber auch an Gisbert Voëtius' spezifisch protestantisches Bild vom geschichtlichen Gang des Atheismus an und stellt Spinoza als den Endpunkt einer Entwicklung dar, die mit der Wiederbelebung der Philosophie der Alten in Italien beginnt und deren fortgehende Pflege in Frankreich, England und Holland den in ihr latenten Atheismus zunehmend herauskehrt – was alles bei den auf Ausländisches begierigen Deutschen nunmehr angekommen sei.⁴⁵ Kortholt merkt selbst, daß solche Zuweisungen die Eigenart Spinozas noch nicht erklären, schon nicht dessen Selbstdarstellung, aber auch nicht die Meinung, daß er als anmaßend und listig, nicht aber als unbegabt oder ungebildet bezeichnet werden könne, schließlich nicht die Erfahrung, daß nicht die einfachen und leichtgläubigen, sondern gerade die gebildeten Zeitgenossen den neuen Lehren zuneigen und daß diese Gebildeten selbst dann, wenn sie vieles daran für falsch halten, doch die Unterstellung einer antichristlichen und atheistischen Absicht für eine Erfindung böswilliger Theologen halten wollen. In dieser Lage sieht Kortholt seine Aufgabe darin, aus Spinozas Schriften zu erweisen, was dieser Autor will, wofür man ihn also zu halten habe.⁴⁶

Als die Hauptpunkte der »Theologie Spinozas« stellt Kortholt vier heraus. Erstens: Die *Schriftauslegung* Spinozas ist unangemessen, weil sie die hermeneutische Kontradistinktion zwischen natürlichen, d. h. vernünftigen und gewissen Inhalten einerseits und offenbarten, d. h. prophetischen aber ungewissen Inhalten andererseits zur Voraussetzung hat. Nur so kann Prophetie überhaupt auf Einbildung und Vorurteil zurückgeführt und aller Glaube oder alles Dogmatische dem natürlichen Urteil der Vernunft und ihrem Maß moralischer oder politischer Nützlichkeit anheimgestellt werden.⁴⁷ Zweitens: Spinozas *Gottesbegriff* ist unhaltbar, weil die darin enthaltenen Begriffe der Ursache und der Natur äquivok sind, nämlich die Äußerlichkeit der ersten (Wirk-)Ursache gegenüber der Natur im ganzen zugunsten des Verhältnisses zwischen einem angesammelten Ganzen und dessen Teilen aufhebt. Die Innerlichkeit des menschlichen Gottesverhältnisses, für die Spinoza biblische Belege anführt, ist ganz anderer Art. Die Axiome der Selbsterschaffung der Geschöpfe und der Vergeblichkeit aller Gottesverehrung schließen einen Begriff Gottes als Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt aus.⁴⁸ Drittens: Spinoza führt Religion auf *Moral* zurück und beschränkt das Feld moralischen Handelns auf das irdische Leben. Der Verlust an Zukunft, den die Begrenzung der Handlungsziele und der Erfah-

rung von Gutem und Bösem bedeutet, nimmt auch dem Leben vor dem Tode, trotz der Rede von »Gottesliebe«, ja von »Heil«, seine moralische Qualität; bestätigt in der Ablehnung des Begriffs der Sünde. Mehr noch geben die natur- und vertragsrechtlichen Anschauungen über menschliche Konvention und politische Autorität, vollends die Gleichsetzung von Tugend und Selbsterhaltung die Gelegenheit, das religionskritische Argument der Vermischung von Moral und Utilität gegen Spinoza selbst zu kehren.⁴⁹ Viertens: Spinozas Anspruch auf Christlichkeit ist unhaltbar, weil er die Heilsbedeutung *Christi* auflöst. Wenn die biblischen Berichte vom Leiden Christi nach dem Buchstaben, historisch, die von der Auferstehung aber allegorisch ausgelegt werden sollen, so muß dies gegen den ausdrücklichen Skopus der Texte und wenigstens unter der Voraussetzung geschehen, die berichtenden Apostel seien betrogene Betrüger.⁵⁰

Sarkastisch bemerkt Kortholt, daß es seine Schwierigkeiten habe, bei diesem Betrug den Teufel am Werk zu sehen, da die »neuen Philosopho-Theologaster« den Teufel ja leugneten. Daß der dogmatischen Darstellung bloß ein moralisches Fazit folgt,⁵¹ ist freilich nicht zufällig, sondern bezeichnet die Grenzen der Analyse. Ihre Reichweite ist schon im Blick auf den Versuch der historischen Reduktion Spinozas gering. Kortholt sieht selbst, daß schon Herbert und Hobbes teilweise aus entgegengesetzten Voraussetzungen argumentieren. Wenn aber Spinoza auf Herbert fußen soll, so kann er Naturalist, nicht aber Atheist genannt werden, und soll er auf Hobbes fußen, so fragt sich angesichts der dort zugemuteten, unbesehenen Unterordnung der Religion unter das staatliche Interesse, ja die staatliche Tyrannei, wo die hier geforderte Freiheit des Philosophierens ihren Platz haben soll.⁵² Die Beschränkung der Analyse wirkt sich aber auch auf den dogmatischen Gegensatz zu Spinoza selbst aus, sowohl auf den allgemeinen im Atheismusproblem als auch auf den besonderen in der Christologie. Hier gibt sie dem Gegner in erstaunlichem Maße nach.

Kortholt stellt es als völlig eindeutig hin, daß Spinozas Lehre Atheismus »im striktesten Sinn« einführe. Aber er ist sich dessen nicht wirklich sicher. So zitiert er Spinozas »Philosophie und Theologie« und urteilt, sie sei profan, scheidet die wichtigsten christlichen Lehren aus und zettelt einen inneren Krieg im Christentum an.⁵³ Angesichts einer Leugnung des christlichen Glaubens, die ihrerseits einen Gottesbegriff voraussetzt, und angesichts des Unterschieds der Voraussetzung von religiösen *notiones communes* und der Annahme eines religiösen *consensus universalis*, der gerade nicht auf Offenbarung bezogen zu werden braucht, läßt Kortholt die zunächst eingeführte Formel *Ethnicismus vel Atheismus* wohl oder übel fallen: Atheisten seien diejenigen, die über Gott nicht der Offenbarung gemäß denken.⁵⁴ Eine solche Verschiebung begünstigt jedoch genau das, was Kortholt wie Musaeus vor allem moniert: die Begrenzung der Religion auf ein *privates* und *supranaturales*, der Vernunft als solches fremd bleibendes und von ihr da-

her beliebig auszulegendes Datum. Die Definition des Atheismus am Maß der Offenbarung unterbietet den Anspruch gerade des überlieferten Offenbarungsbegriffes: Die Annahme, die Heilige Schrift sei als ganze (!) inspiriert, sollte die Religion eben dadurch vor Aberglauben schützen, daß sie den Zusammenhang des religiös Besonderen mit dem vernünftig Allgemeinen in der Überlieferung der Religion selbst verankerte. Sodann bringt Kortholt den besonderen Inhalt der Offenbarung, die Christologie, nicht in die Kritik der Hermeneutik Spinozas ein. Auch gegen die Attributenlehre und gegen die These von der Unbedürftigkeit der Welt bietet er nur Argumente aus der metaphysischen Gotteslehre, nicht aber aus der Christologie auf. Die christologische Kritik der Ontologie Spinozas scheint überflüssig, da ja »Theologen und Philosophen gesunden Verstands« einhellig einen von der Welt verschiedenen Gott anerkennen.⁵⁵ Kortholt unterstellt also, obwohl ihm Spinozas Ablehnung der ominösen Magd-Formel bekannt ist, nochmals die überlieferte Zuordnung von Philosophie und Theologie als selbstverständlich.⁵⁶ Sie hält daher nicht mehr, wie bislang, dem kontingenten Christusglauben den Platz offen, oder doch nur scheinbar. Denn sie verhindert jetzt geradezu die Frage, ob und inwiefern etwas, was bislang Christologie hieß, im »nachchristlichen Atheismus« der Ontologie Spinozas wie auch immer präsent sei.

2. Am Ende der Entwicklung stehen die 1708 erstmals erschienenen und bis 1752 erweitert noch viermal aufgelegten *Praenotiones Theologicae* des Wittenberger Theologen und späteren Konsistorialen in Dresden, *Valentin Ernst Löscher*.⁵⁷ Sie dürfen als die letzte repräsentative Stellungnahme des auf Orthodoxie verpflichteten Luthertums zu den Herausforderungen der neuen, durch das Auftreten und die Wirkung Spinozas mitgeprägten Zeit gelten. Repräsentativ ist Löschers Werk in dreifacher Hinsicht. Es begnügt sich erstens nicht damit, über das »schwierige Zeitalter« zu seufzen, sondern legt eine Analyse der Situation vor. Löscher erkennt klar, daß sich die neue, »gleichsam kritische Zeit« von den einst (!) geltenden Verbindlichkeiten, den sozialen, traditionellen und religiösen, zweifelnd, ablehnend und spottend löst.⁵⁸ Zweitens notiert Löscher nicht bloß die fragwürdigen Attitüden der Zeitgenossen, sondern prüft ihre sachlichen Ansprüche, die von der »geltenden Meinung« abweichen. Er versucht dies möglichst umfassend: Von den Naturphilosophen des 16. Jahrhunderts, den italienischen Aristotelikern, den Platonikern und Deisten Englands, den französischen und niederländischen Cartesianern bis zu den Spiritualisten aller Schattierungen gibt es fast keinen Namen, der nicht erscheint und fast keine Schrift, die nicht zitiert wird. Unter den behandelten Autoren steht noch vor Pierre Bayle, Thomas Hobbes, John Locke, Christian Thomasius oder Herbert von Cherbury der Name Spinozas.⁵⁹ Drittens bezieht Löscher, wie der Titel seines Buchs sagt, und wie dessen korrelierenden Indices nachzuprü-

fen erlauben, alle behandelten Positionen mittelbar auf die Theologie. Unmittelbar geht es um die von der Theologie vorausgesetzten philosophischen Vorbegriffe: »gemeine Begriffe«, »sichere Fakten« und »längst bewiesene Thesen«, um das, was den »äußeren Umkreis der polemischen Theologie« ausmacht. Löscher unterstellt also nach wie vor die überlieferte Zuordnung der philosophischen Instrumental- und Realdisziplinen zur Theologie, diese selbst als ein System von Erkenntnissen verstanden, deren Prinzip allein die Heilige Schrift ist.⁶⁰

Löscher gliedert die behandelten philosophischen, im Blick auf die theologische Wahrheit als unzureichend oder irrtümlich beurteilten Vorbegriffe zunächst nach »expliziten« und »impliziten Atheisten«, »Universariern« und »Irreligionariern«, dann nach »Indifferentisten«, »Antiscriptuariern«, »Antidogmatikern« und »Synkretisten«, schließlich nach »Dogmatisten«, die im Unterschied zu den andern, bloß umstürzlerischen Gruppen leichter zu widerlegen seien.⁶¹ Löscher gibt zu, daß diese Gruppen nicht säuberlich unterschieden sind, und führt überdies eine weitere, übergreifende Gliederung ein, die von »fanatischem« und von »naturalistischem« Denken. *Fanatici*, der alte Ausdruck für Spiritualisten und Enthusiasten, soll dabei diejenigen bezeichnen, die unter dem Diktat eines eingebildeten inneren Lichts, *Naturalistae* diejenigen, die unter der Herrschaft einer sich selbst überlassenen, daher sich selbst überschätzenden Vernunft stehen. Die Stärke und die Schwäche dieser Klassifikation⁶² zeigt sich schon daran, daß Spinoza in fast allen Gruppen, oft an erster Stelle, genannt ist und daß seine Lehre zugleich des fanatischen und des naturalistischen Irrtums bezichtigt wird,⁶³ ohne daß doch dieser Umstand, d.h. ohne daß der mögliche Zusammenhang der mystischen und der rationalistischen Wurzel der zeitgenössischen Kritik bedacht würde und bedacht werden müßte.

2.1 Angesichts der Anstöße, die Spinozas Philosophie der lutherischen Theologie gibt, sofern diese eine Philosophie sich voraussetzt, verteidigt Löscher, wenn man die weit auseinandergezogenen Äußerungen bündelt, folgende Vorbegriffe. Um der psychologischen und politischen Kritik Spinozas (sowie Hobbes', Bayles und Thomasius') begegnen zu können, geht Löscher erstens auf den Grundsatz der Natürlichkeit von Religion zurück, das Natürliche verstanden als das, was ursprünglich, was allgemein und was vernünftig ist. Die Begründung für diese *religio naturalis*⁶⁴ besteht negativ in dem Nachweis, daß es Atheismus in der striktesten, metaphysischen Bedeutung des Wortes gar nicht geben könne, weder bei einzelnen Menschen noch bei ganzen Völkern; und positiv in dem Nachweis, daß es vor jeder Erfahrung eine Kenntnis Gottes gebe, die also der Vernunft als solcher eingeboren sei. Es ist immerhin ein Lutheraner, der sich damit gegen eine übertriebene Auffassung von der menschlichen Schwäche und Bosheit wendet.⁶⁵ Löscher läßt sich zweitens nicht darauf ein, daß das Gegebensein

von Religion nach Maßgabe einer genauen Idee Gottes festgestellt werden müsse. Gut lutherisch beschreibt er das in der Religion empfundene und verehrte Göttliche relativ zum Glücksverlangen, zur Furcht und zur Hoffnung des Menschen. Wahr sei diese Vorstellung des Göttlichen in jedem Fall darin, daß sie den Unterschied und den Zusammenhang zwischen ihm und dem Menschlichen kennt, also die *freie Wirksamkeit des Göttlichen* voraussetzt. Dies formuliert Löscher in dem traditionellen, mithilfe der philosophischen Theorie der Kausalität arbeitenden Grundsatz, daß Gott die unterschiedene, äußere Erstursache der Welt sei, und setzt die Leugnung dieses Satzes mit explizitem Atheismus gleich. Der mechanische »Gott Spinozas« bedeutet dann nur »Welt«, oder genauer: das allgemeine Wesen der Welt, so daß es sich um einen abstrakten Begriff, wenn nicht gar um ein bloßes Vernunftding handelt.⁶⁶ Der Annahme der bleibenden Freiheit Gottes entspricht drittens der kosmologische Grundsatz, daß die Welt, als nicht göttlich sondern endlich, einer äußeren *Begründung* bedürftig, aber auch einer inneren, zielgerichteten *Bewegung* fähig sei. Von hier aus versucht Löscher, die Substanz- und die Attributenlehre Spinozas zu kritisieren und die Verschiedenheit der Erstursache gerade zugunsten der Selbstständigkeit der Welt und der Freiheit des Menschen geltend zu machen, ohne in die Alternative der platonischen Annahme einer beseelten Welt und der radikalaristotelischen Annahme einer selbstgenügsamen Welt, d. h. den Atheismus eines »müßigen Gottes« zu geraten.⁶⁷

Diese Argumentation stützt die Distinktheit effizienter Kausalität, aber nicht hinreichend die Existenz finaler Kausalität in der Welt, deren Annahme aus religiösen Gründen ebenso wichtig ist. Sie versucht Löscher auf der Grundlage eines vierten Grundsatzes plausibel zu machen: des Daseins einer vom Materiellen wesentlich verschiedenen *spirituellen Substantialität*. Dies begründet dann einerseits die Verschiedenheit Gottes von der Welt, andererseits die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, damit wiederum die doppelte Wurzel der Religion: die Bewegung Gottes und die Fähigkeit des Menschen, sie zu empfinden. Der Begriff »Geist« steht hier für die menschliche Verpflichtung zur Religion.⁶⁸

Diese philosophischen Vorbegriffe der Theologie beruhen auf der Voraussetzung, daß sie prinzipiell und methodisch von den philosophischen Disziplinen als *notiones communes* verantwortet werden können und der selbstverständliche Ausdruck dessen sind, was der Zustimmung aller Vernünftigen, was der *sana ratio* gewiß sein darf. Löscher versichert überdies, den Bereich der Theologie nicht verlassen und die den zuständigen philosophischen Disziplinen durchaus anheimgestellten Begriffe lediglich in ihrer theologischen Bedeutung aufgreifen zu wollen. Aber die Verteidigung dieser Vorbegriffe bestätigt auf Schritt und Tritt das, was seine eigene Situationsanalyse erbracht hatte: daß die als Vorbegriffe beanspruchten Philosopheme inzwischen durchweg in Zweifel gezogen werden und deshalb

nicht mehr das Selbstverständliche darstellen. Sonst müßte nicht der Theologie die »Herkulesarbeit« tun, sie zu »retten«, um die Hindernisse, die den Zugang zur Theologie selbst nunmehr so viel schwieriger machen als einst, »beiseitezuräumen«. ⁶⁹

2.2 Die Kluft, die sich somit zwischen dem Ansatz und der Lage der Theologie öffnet, wird in der Auseinandersetzung mit Spinoza zum Dilemma. Löschers wichtigstes Mittel, es aufzulösen und zwei Positionen heterogener Prinzipien und Methoden aufeinander zu beziehen, ist der Begriff der *Religion*. Der christliche Glaube erscheint zunächst als menschliche Religion, in einer Allgemeinheit, die diesen Glauben zwar nicht zureichend, aber auch nicht unangemessen kennzeichnet und die ihn der vernünftigen Verständigung zugänglich macht. So weist die christliche Theologie zugleich nach, daß ihre allgemeinen Voraussetzungen ihre eigenen Voraussetzungen sind. In dieser doppelten Funktion hatte die lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts den Religionsbegriff eingeführt, und er verbindet sie dann mit der theologischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Anders als die letztere stellt Löscher jedoch auch den Religionsbegriff noch unter die Bedingung, daß mit dem in ihm enthaltenen Allgemeinen nicht schon über das Besondere vorweg entschieden sein dürfe, daß also die Vernunft selbst ihre Religiosität dem höheren Recht der Offenbarung unterordne. ⁷⁰ Dies hat einen doppelten Widerspruch zur Folge. Obwohl sich die Argumente auf Spinozas Philosophie als Ausdruck von Religion beziehen, müssen sie ihr doch den religiösen Charakter absprechen; und obwohl diese Argumente selber philosophisch gemeint sind, verselbständigen sie sich doch in abstrakt theologischer Weise.

Die zuerst genannte Folge wird daran sichtbar, wie Löscher erklärt, worin der *Atheismus Spinozas* bestehe. Im Unterschied zu dem Stand der Atheismus-Debatte, den noch Kortholt repräsentiert, ist Löscher völlig klar, daß jede christliche Beweisführung gegen Spinoza ausdrücklich behaupten muß, daß es Atheismus im genauesten Sinn nicht geben könne; er billigt Spinoza diesen Atheismus daher nicht zu. Nicht zufällig ist es, daß gerade im Wittenberg Löschers gegen den fälschlichen Verdacht auf Atheismus disputiert wird. ⁷¹ Die deistische Interpretation Spinozas in der Art Gottfried Arnolds oder Johann Georg Wachers ist für Löscher jedoch auch nicht akzeptabel; er schreibt Spinoza vielmehr die äußerste Möglichkeit des theoretischen Atheismus, expliziten und direkten, zu. Soll Spinoza daher ein Atheist wenigstens im genauen Sinne sein, so muß ihm auch vorgehalten werden, ein praktischer Atheist zu sein, der seine tatsächliche Empfindung des Göttlichen aus affektiven Beweggründen gewaltsam unterdrückt. ⁷² Dieses praktische Verständnis auch des Theoretischen ist zwar gut lutherisch, läßt sich hier aber nur schwer bewahrheiten. Einen praktisch indifferenten Begriff von Religion bzw. Atheismus ausgeschlossen, muß Löscher

erstens die wesentliche Unmoralität des Atheismus nachweisen. Im Blick auf Spinoza laufen seine Argumente aber auf einen Zirkelschluß hinaus, in dem die religiösen Mängel moralisch und die moralischen Mängel religiös erklärt werden.⁷³ Zum gleichen Zirkelschluß führt auch die Behauptung, die Atheisten seien politisch unzuverlässig, ja überhaupt zu politischem Handeln unfähig. Denn dies hieße, daß sie, alles am gegenwärtigen Nutzen messend, jegliche innere, durch die praktischen Vernunftbegriffe und ihr Organ, das Gewissen, verbürgte Verpflichtung aufheben – daß Atheisten dem *dictamen conscientiae*⁷⁴ widersprechen, ist aber Löscher selbst zufolge eine Bedingung ihres Atheismus. Genötigt, den theoretischen Atheismus praktisch zu definieren, müßte Löscher zweitens nachweisen, daß die eingeborene Kenntnis Gottes wesentlicher Bestandteil der Vernunft ist. Die hierbei vorausgesetzte Inhaltlichkeit der Vernunft vor jeder Erfahrung, also die Voraussetzung von *notiones communes*, vermag Löscher, angesichts der Skepsis Bayles und des Empirismus' Lockes einerseits, der platonischen Lehre von der Erinnerung (die zu einer Theologie des Wortes von vornherein nicht paßt) andererseits, nur mit der Tatsache ihrer Voraussetzung als solcher, nämlich mit den Erfordernissen der Metaphysik, der Moralphilosophie und – der Theologie zu belegen.⁷⁵ So gewiß diese Voraussetzung als solche später ein Argument werden mag – jetzt, als Datum der überlieferten Wissenschaft, bedeutet sie den Zirkelschluß zwischen natürlicher Religion einerseits, Vernunft und Moral andererseits.

Die oben an zweiter Stelle genannte Folge ist, daß sich die Theologie gegen ihre Absicht *supranaturalistisch* isoliert. Löscher glaubt zwar, den Streit um den Atheismus aus der Erfahrung, der inneren sowohl als auch der äußeren historischen, entscheiden zu können; er besteht zugleich aber darauf, daß hier die Tatsachen dem Recht, nämlich dem höheren Recht der Offenbarung, nachzuordnen seien. Im gegebenen Fall bedeutet dies, das unerweisliche *ex facto* durch das *ex jure* der Heiligen Schrift sogar zu ersetzen und die Tatsachen zu ignorieren. Hierzu ist Löscher bereit.⁷⁶ Das bedeutet eine theologische Ersetzung der Philosophie, die unvermeidlich auf die Ausgangslage zurückschlägt, in der die Auseinandersetzung mit Spinoza als philosophischer Streit um den Anspruch auf Vernünftigkeit gelten konnte. Nunmehr werden die vorauszusetzenden Vernunftbegriffe, das vorzüglichste Geschenk Gottes im »Reich der Natur«, im »Reich der Gnade«⁷⁷ nicht vorausgesetzt, sondern allererst begründet, wie umgekehrt sie zu leugnen nunmehr schon expliziter, direkter Atheismus ist. Was bislang als instrumenteller Gebrauch der Vernunft durch die Theologie gelten durfte, wird jetzt zum Problem der Theologie selbst, die darum die Heilige Schrift als Instanz von Vernünftigkeit beanspruchen und das Argument aus der Vernunft zum Echo des Arguments aus der Offenbarung stilisieren muß.⁷⁸

Das ist nur scheinbar eine Lösung, denn sie belastet die Theologie mit

weiteren, in ihrem überlieferten Rahmen kaum zu bewältigenden Problemen. Löscher muß, wenn das uneingelöste *supra rationem* nicht völlig zum aufgenötigten *contra rationem* werden soll, die allgemeine Bedeutung des besonderen Erkenntnisprinzips der Theologie zu sichern suchen. Gegenüber Spinoza genügt hier nicht zu zeigen, daß religiöse Sprache und Überlieferung an sich Wahrheit enthalten können und daß das intellektuelle Vermögen ihrer Erkenntnis der Verbesserung fähig ist;⁷⁹ erforderlich ist auch der Nachweis, daß es göttliche Offenbarung »gibt« und daß die in der Heiligen Schrift enthaltene Offenbarung göttlichen Ursprungs ist. Dies ist jedoch nur wiederum religiös oder »historisch-moralisch« oder aber unter der nun strittigen Voraussetzung der Instrumentalität der Vernunft in der biblischen Hermeneutik möglich.⁸⁰ Löscher muß darum die dogmatische Formulierung der Offenbarungswahrheit selbst zur Philosophie erweitern. Der gegenüber Spinoza nötige Nachweis, daß es eine Mehrzahl von Substanzen und speziell spirituellen Substanzen »gibt«, führt einerseits zur Entgegensetzung des Spirituellen, dem allein die Attribute des Denkens, der Freiheit und der Religionsfähigkeit zukommen, und des Materiellen als des bloß Mechanischen und Automatischen,⁸¹ und gerät andererseits in die Nähe der Gleichsetzung des menschlichen und des göttlichen Geistes sowie der intellektuellen und der religiösen Vollzüge im menschlichen Geist.⁸² Beides ist theologisch fragwürdig, ersteres auch in dem Sinn, daß die postulierten metaphysischen Begriffe die Theologie auf einem »cartesianischen« Problemstand festhalten. Die anticartesianische, theologisch zu postulierende Annahme, die geistigen Substanzen könnten auf die körperlichen Substanzen einwirken,⁸³ verstärkt diese Tendenz sogar, weil sie die Fortentwicklung einer solchen Metaphysik scheinbar unnötig macht. So bleiben neuere Lösungen des Problems, vor allem die des konfessionsverwandten Leibniz,⁸⁴ außer Betracht. So muß, ja kann das von Spinoza im Begriff der Substanz neu aufgeworfene Problem der Begründung erst gar nicht zur Sprache kommen. Löscher argumentiert gegen die These von der Selbsterhaltung der Substanz denn auch nicht aus dem theologischen Begriff der Schöpfung, sondern aus dem der Erhaltung. Gegen die Kritik der Schöpfungsvorstellung setzt er nochmals und axiomatisch die substantielle Differenz zwischen Begründetem und Grund, und gegen die These von der Einheit der Substanz ebenso axiomatisch den traditionellen, analogen Begriff der Freiheit.⁸⁵

Mit der Beweislast, die der »Atheist« Spinoza der orthodox lutherischen Theologie auferlegt, sind die Möglichkeiten, die ihr prinzipiell und methodisch zur Verfügung stehen, offensichtlich überfordert. Der eindrucksvolle Versuch Löschers, die Aufgaben einer sich entziehenden und widersprechenden Philosophie zu übernehmen, kehrt sich am Ende gegen die Voraussetzungen, aufgrund deren er begonnen wurde. Die Feststellung dogmatischer Inkompatibilität belegt nicht nur, sondern verdeckt zugleich prinzi-

pielle Heterogenität. Der Preis ist die theologische Substitution der philosophischen Vorbegriffe der Theologie. In ihr ist die orthodox lutherische Zuordnung von Philosophie und Theologie aber außer Kraft gesetzt. Daher gehört die späte lutherische Orthodoxie nicht weniger als Spinoza selbst in die Vorgeschichte der Polarisierung glaubensloser Vernunft und vernunftlosen Glaubens die eben diese Theologie gegenstandslos macht.

III. Die Historisierung des spinozistischen Atheismus

Daß die orthodox lutherische Theologie gegenüber der Philosophie Spinozas an die Grenze ihrer Möglichkeiten gekommen sei, meinen schon Zeitgenossen Löschers, und zwar auch solche, die sich selbst durchaus als lutherisch verstehen. Es sind Theologen, die darum weniger in den dogmatischen Positionen als vielmehr in den prinzipiellen und methodischen Grundlagen der Theologie von der Überlieferung abrücken. Im Blick auf die Auseinandersetzung mit Spinoza ist unter ihnen besonders wichtig *Johann Franz Budde* (Buddeus), seit 1693 Professor der Moral in Halle und seit 1705 Professor der Theologie in Jena. Budde verkörpert zwar nochmals die traditionelle Personalunion von Philosophie und Theologie, jedoch, wie der Name der neugegründeten Universität Halle andeutet, unter veränderten Bedingungen. Dieser Name steht theologischerseits dafür, daß die begründende Stellung, die bislang das Objekt der Theologie innegehabt hatte, nun von ihrem Subjekt eingenommen wird: Budde folgt dem pietistischen Grundsatz, daß der Glaube des Theologen die Voraussetzung dafür sei, daß er Theologie treiben könne.⁸⁶ Auch philosophischerseits steht der Name Halles für die Auflösung einer Überlieferung: Budde geht in der Nachfolge Christian Thomasius' und des oft zitierten Jacob Thomasius von einer historischen Interpretation der wissenschaftlichen Überlieferung aus, was speziell für die Metaphysik bedeutet, daß sie auf die Stufe einer allenfalls logisch wichtigen Erklärung philosophischer Termini herabgesetzt wird.⁸⁷

1. Der kritische, im Gefolge Bayles erhobene Anspruch Buddes erstreckt sich noch nicht auf die theologische Dogmatik, wohl aber auf den hermeneutischen Primat der Tradition und der Institution in Sachen Religion. Was dies für die Auseinandersetzung mit Spinoza besagt, zeigt schon der Titel der ersten einschlägigen Schrift Buddes: *Exercitatio historico-philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, 1701.⁸⁸ Diese Thesenreihe nimmt den Atheismus Spinozas, als »Spinozismus« systematisiert, zum Maßstab der Unterscheidung der überlieferten philosophischen Schulen, also zum Leitfadens einer Geschichte der Philosophie überhaupt.

Den Ausgangspunkt bildet eine polemische Darstellung Spinozas, die

zwar nicht dessen Intelligenz, aber doch seine Originalität bestreitet⁸⁹ und vor allem seinen Atheismus außer jeden Zweifel zu setzen trachtet. Die eigentliche Meinung Spinozas sieht auch Budde darin, daß »Gott« nicht mehr bedeute als die »Natur«, für sich genommen also ein bloßer Titel sei. Seine Kritik konzentriert sich daher auf die angebliche Singularität von Substanz und deren Begründung aus der Unmöglichkeit der Erzeugung bzw. aus der Notwendigkeit der Existenz von Substanz. Im Anschluß an Henry More und vor allem an Pierre Poiret setzt Budde dagegen die Annahme, daß der Begriff der Substanz die reale und numerische Unterscheidung individueller Substanzen und umgekehrt die spezifische oder generische Gemeinsamkeit des Wesens aller Individuen enthalte.⁹⁰ Die substantielle Analogizität bzw. Differenz zwischen Gott und Welt bleibt also außer Frage. Vorausgesetzt, daß eine unendlich vollkommene Substanz andere, endliche Substanzen hervorbringen könne, läßt sich *Atheismus* im allgemeinen als die Leugnung der Verschiedenheit Gottes von der Welt, d. h. seiner Freiheit, auf sie zu wirken, zugunsten einer notwendigen Verknüpfung beschreiben, *Spinozismus* im besonderen als ihre Gleichsetzung um den Preis des Verlusts der Individualität Gottes und der realen Existenz der göttlichen Attribute.⁹¹

Unter diesem doppelten Gesichtspunkt versucht Budde zu bestimmen, ob und inwiefern die Philosophie der Griechen, aber auch die der Barbaren, der Hebräer und der Chinesen atheistisch oder gar spinozistisch genannt werden muß. Von der griechischen Philosophie im ganzen vermutet Budde beides, allerdings in unterschiedlichem Grad. Unter den vorsokratischen Schulen stellt er die eleatische als »offenen Spinozismus« dar, unter den vier nachsokratischen, die er mit J. Thomasius (und Arnobius) gliedert, die stoische als atheistisch und spinozistisch, die aristotelische und die epikuräische als noch atheistisch, die platonische dagegen als weder atheistisch noch gar spinozistisch.⁹² Mit diesem Votum für Plato entfernt sich Budde von der Vorgabe Bayles und verstärkt nochmals die ohnedies günstige Einschätzung der platonischen Philosophie durch J. Thomasius, indem er sie möglichst weit von den späteren Platonikern abrückt und vom Vorwurf des Enthusiasmus freispricht. Vielleicht aus Gründen der Vorsicht erwähnt Budde die vergleichbare Klassifikation Ralph Cudworth' nicht.⁹³ Bemerkenswert ist sodann, daß Budde die Philosophie der Hebräer, d. h. die alte und die neue Kabbala sehr zustimmend beurteilt, was ihm den Widerspruch Löschers eintragen wird. Er widerspricht seinerseits Johann Georg Wachters Herleitung des Spinozismus aus der Kabbala und nimmt sogar bei Mystikern und Theosophen wie Valentin Weigel und Jakob Böhme eine solche Emanationstheorie an, die eine Vermittlung durchs Wort, also eine Schöpfung der Welt durch Gott einschließt. Damit wird »kabbalistisch« und »platonisch« im Sinne Buddes gleichbedeutend, wie auf der anderen Seite »aristotelisch« und »stoisch«.⁹⁴

Die historische und systematische Stilisierung eines »Spinozismus« dient freilich einer Philosophiegeschichte, die nicht nur selbst theologische Interessen verfolgt, sondern auch noch der christlichen Theologie gute Dienste zu leisten verspricht, wenn auch nicht einfach mehr als deren Magd; sie verbürgt der Theologie den Begriff eines »freien Gottes«. ⁹⁵ Indem sie die gesamte nicht-platonische Philosophie für atheistisch erklärt, beraubt sie die Theologie jedoch aller sonst möglichen Voraussetzungen. Als platonisierende Restitution der natürlichen Theologie verpflichtet sie die Theologie der Offenbarung auf eine theistische Metaphysik, für die weniger die Formel des *opifex externus mundi* als vielmehr die des *principium immateriale* bezeichnend ist. ⁹⁶ Budde bestätigt damit, allerdings freiwillig, was Löscher in der Folge des Scheiterns des traditionellen Konzepts theologischer Vorbegriffe unfreiwillig als den tatsächlichen Stand der Dinge anerkennen muß. Was die Figur des »Spinozismus vor Spinoza« für die Veränderung jenes Konzepts bedeutet, läßt sich am besten an Buddes *Theses Theologicae de Atheismo et Superstitione* ... aus dem Jahr 1717 ablesen. Der theologische Lehrer Budde entwickelt hier, der Absicht Löschers ganz vergleichbar, die der thetischen und der polemischen Theologie vorauszusetzende und dem Atheismus einerseits, dem Aberglauben andererseits entgegensetzende natürliche Theologie. Der Konzentration auf die beiden Motive der Religionskritik, die inzwischen selbst »öffentlich« geworden war, ist es wohl zu verdanken, daß Buddes Thesen trotz ihrer Umfänglichkeit noch im Jahr ihres Erscheinens auch auf deutsch gedruckt wurden. ⁹⁷

2. Gegen den Atheismus will Budde nicht nur alle einschlägigen Argumente sammeln und eine Geschichte des Atheismus schreiben, sondern alle möglichen Argumente zugleich in ein »System des Atheismus« einfügen und so die zeitgenössischen Kontroversen durchschauen und entscheiden helfen. Das theologische Motiv erfordert, den Atheismus in erster Linie als ein Problem der religiösen Praxis zu erkennen. In dieser Hinsicht geht Budde, auch hierin wie Löscher, auf den Grundsatz zurück, daß kein Mensch ohne jegliche »Empfindung Gottes« und »Stimme des Gewissens« bleibe, Atheismus mithin erst an dem Punkt möglich werde, wo man die eingeborene Kenntnis Gottes willentlich unterdrücke. Dies vorausgesetzt, befaßt sich Budde mit dem theoretischen, und zwar weniger mit dem groben und dem skeptisch philosophischen als vielmehr mit dem dogmatisch philosophischen, Vernunft und Wahrheit beanspruchenden Atheismus. ⁹⁸ Durch Johann Chr. Wolf, der sich seinerseits auf Löscher und auf Voëtius beruft, hat sich Budde inzwischen davon überzeugen lassen, daß die Zuschreibung von Atheismus und sogar die allzu häufige Zuschreibung von Spinozismus nicht nur polemisch, sondern umgekehrt auch apologetisch nützlich sein kann, so daß aus religiösem Interesse vorsichtig mit ihr umgegangen werden sollte. ⁹⁹ Dieses Interesse richtet sich daher weniger auf den

historiographischen Begriff des Spinozismus als auf die Charakterisierung der Philosophie Spinozas als eines Systems, das zum Atheismus verführt.

Budde hebt *Spinoza* nun von möglichen Gesinnungsverwandten etwa der kabbalistischen Tradition ab. Zwar gilt noch, daß Spinoza nur die überlieferten Atheismen restauriere und systematisiere, ebenso, daß der Gottes- bzw. Substanzbegriff Spinozas schon wegen seiner inneren Widersprüche nicht zu halten sei. Aber Spinoza wird als »Atheist erster Ordnung« beschrieben, der im Unterschied zu seinen Vorgängern, die Atheismus nur um den Preis des Selbstwiderspruchs zu behaupten vermochten, die Konsequenz seines Systems, kein anderes Wesen Gottes als das der Natur zuzulassen, völlig klar erkannt habe.¹⁰⁰ Die Kritik an Spinozas Substanz- und Attributenlehre wird ergänzt durch die Widerlegung seiner gottlosen Religions- und Bibelkritik. Budde versäumt auch nicht, die Verdienste der Antagonisten Spinozas seit J. Bredenburg, auch der Theologen Musaeus und Kortholt zu loben und die verschleiern oder nur scheinbaren Bestreiter wie F. Kuyper oder A. Cuffeler als solche zu kennzeichnen.¹⁰¹ Die Gegenkritik wird uneinheitlich: Budde benützt einerseits weiterhin das Baylesche Argument des Selbstwiderspruchs, stimmt andererseits aber der These Poirets zu, Bayle habe unter dem Schein der Kritik an Spinoza die Plausibilität des Atheismus zeigen wollen. An den Erfordernissen einer natürlichen Theologie gemessen, gerät Bayles Auflösung der Vernünftigkeit von Religion in der Tat selbst in den Verdacht des Atheismus. Budde führt sie sogar auf dieselben angeblich unwiderlegbaren drei Prinzipien des Atheismus zurück, die Bayle auch bei Spinoza annimmt. So bleibt für die Ablehnung Spinozas durch Bayle schließlich nur der Grund übrig, daß Spinoza einen schlechteren Atheismus vertreten habe als andere Atheisten.¹⁰² Selbstverständlich wendet sich Budde auch gegen das Argument aus der Moralität des Atheismus. Zwar wird der Topos des unvernünftig-verderbten Atheisten nicht mehr auf Spinoza selbst angewandt, aber ihm wird wie allen Atheisten die zureichende Begründung für eine politische Moral abgesprochen. Budde geht dabei auf dieselbe Voraussetzung wie Löscher zurück: Die Interessen der Einzelnen können einen Staat nicht zusammenbinden; deshalb kann kein Staat ohne die Verbürgung durch das natürliche göttliche Gesetz bzw. durch die mit diesem Gesetz übereinstimmende Tugend, kurz ohne Religion bestehen. Diese Voraussetzung läßt sogar den Aberglauben zunächst weniger gefährlich erscheinen als den Atheismus.¹⁰³

Eine gewisse Verschiebung ergibt sich hieraus für den historiographischen Begriff des *Spinozismus*. Budde läßt die Baylesche These zwar noch gelten, will aber mittels der Unterscheidung zwischen Atheisten erster und zweiter Ordnung die Autorität der alten Philosophen bewahren, ohne die Konsequenzen verheimlichen zu müssen, die aus den spinozistischen Prinzipien folgten, die sie, der Schwäche der menschlichen Vernunft vergessend, vertreten hätten. Die Alten sollen also, freilich um den Preis, daß

ihnen grundsätzlicher Selbstwiderspruch unterstellt werden muß, insofern gewürdigt werden, als sie die natürliche Kenntnis des Göttlichen zum Ausdruck gebracht hätten.¹⁰⁴ Budde bildet darum jetzt als die vier Arten des dogmatischen Atheismus die aristotelische, die stoische, die epikuräische (und stratonische) und die eleatische Klasse. Mit dieser letzteren identifiziert er die Philosophie Spinozas und kritisiert dementsprechend den monistischen, auch den nominalistischen Strang der philosophischen Tradition als »mehr oder weniger« spinozistisch.¹⁰⁵ Zugleich übernimmt er John Tolands Kennzeichnung des Spinozismus als »Pantheismus«, wodurch es möglich wird, die mystischen und theosophischen, dogmatisch gesagt: enthusiastischen Strömungen auf ihren Spinozismus hin zu prüfen, und überdies, den dogmatischen Gegensatz zwischen Atheismus und Enthusiasmus, zwischen der Naturalisierung Gottes und der Divinisierung der Welt, im Gegenüber zur Annahme ontologischer Differenz einzuebnen.¹⁰⁶ Das günstige Urteil über die platonische Philosophie wird jetzt weniger ausschließlich formuliert; immerhin erklärt Budde die Emanationslehre für zwar unbiblisch und gefährlich, aber doch für annehmbar. Vor allem aber kommt kein Zweifel daran auf, daß die aristotelische Tradition mit der Heiligen Schrift ganz unvereinbar, also theologisch unbrauchbar sei.¹⁰⁷

Diese Verschiebungen bestätigen jedoch die zunächst beobachteten Veränderungen in der prinzipiellen und methodischen Grundlage der Analyse. Budde kann umso deutlicher die Einheit der behaupteten Atheismen erklären und die (selber dogmatische, nur begrenzt anwendbare) Behauptung, der dogmatische Atheismus vermische das Wesen Gottes und das der Welt oder habe zum Generalfundament, daß die Materie wesentlich ewig existiere, durch das methodische Kriterium ergänzen, daß Atheismus in jedem Fall eine Erklärung der natürlichen Erscheinungen ohne Gott darstelle. Damit wird die theologische Diskussion des Problems in den Zusammenhang der zeitgenössischen Philosophie gestellt und umgekehrt wird die Theologie instand gesetzt zu sagen, was sie von einer vorauszusetzenden Philosophie überhaupt verlangt: eine solche Art der Erklärung der Welt, die einen Gott als Grund der Welt selber voraussetzt. Budde erläutert hier das Prinzip der *ratio sufficiens*, allerdings ohne Nennung Leibniz', wohl deshalb, weil der vorauszusetzende Gottesbegriff nicht nur Weisheit, sondern auch »allerfreiesten Willen« einschließen muß.¹⁰⁸

Hier tritt aufs deutlichste zutage, was aus den philosophischen Vorbeurteilen, die zunächst die gesamte Philosophie zum Inhalt hatten, geworden ist: ein *philosophischer Gottesbeweis*. Budde erklärt ihn ausdrücklich zum wichtigsten Nutzen der theoretischen Philosophie für die Theologie. Daß er sich in der Durchführung des Beweises an die *via recepta* halten will, besagt nicht allzuviel. Das legt nicht nur der methodische Rekurs auf das Prinzip des zureichenden Grundes nahe, sondern auch die Ergänzung der Überlieferung um die vornehmlich gegen Spinoza geführten Beweise der

Providenz Gottes, der Existenz von Geistern und der Unsterblichkeit der Seele, in denen es immer zugleich um einen Freiheitsbeweis geht.¹⁰⁹ Hier lassen sich unschwer die drei Schlagwörter des neuen Jahrhunderts erkennen. Seine Zugehörigkeit zu ihm bestätigt Budde darin, daß er das Verhältnis der allgemeinen und der besonderen Dogmen der christlichen Religion, um diese als wahr zu erweisen, nicht nur als das der Widerspruchslosigkeit, sondern auch als das der Bestätigung, der Ergänzung und der Vervollkommnung beschreibt. An der überlegenen Vernünftigkeit der christlichen Morallehren sei ohnedies nicht zu zweifeln, und die christlichen Glaubenslehren stünden *supra rationem*, aber keineswegs *contra rationem*, so daß es keinen zureichenden Grund der Vernunft dafür gebe, die Information über die Mysterien der Offenbarung nicht anzunehmen. Hier stellt sich Budde ausdrücklich auf den Boden derjenigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Vernunft, die Leibniz seiner *Theodicée* voranstellt.¹¹⁰

Selbstverständlich vertritt Budde darum nicht schon eine leibnizische Theologie. Die Unterstellung, die Vernunft habe eine begrenzte Reichweite, nimmt er nicht als äußerliches und vorläufiges, sondern als bleibendes Merkmal. So gibt er die Erklärungsleistung, die er hinsichtlich des Gottesbegriffes beansprucht, hinsichtlich der Natur als Erklärungsschwäche aus und führt sie im Schluß *a minore ad maius* für die Plausibilität der Offenbarung an, ja behauptet, die biblische Erklärung des Ursprungs aller Dinge sei besser als alle philosophischen Systeme sein könnten.¹¹¹ Der Preis hierfür ist allerdings, daß die zugegebenermaßen *philosophischen* Argumente unter dem Titel *theologischer* Thesen stehen müssen – eine früher undenkbare methodische Vermischung. Auf der realphilosophischen Ebene entspricht dem, daß Budde zwar bestimmte Motive der Theodizee, nicht aber die Monadenlehre Leibniz' aufnimmt. Vielmehr legt er die Theologie, offensichtlicher noch als Löscher, auf den Problemstand der cartesianischen Metaphysik fest, deren Annahme zweier Substanzen er ausdrücklich gegen Spinoza verteidigt, ohne doch, selbstverständlich, ihren Gottes- und ihren Geistbegriff übernehmen zu können.¹¹²

3. Der Stand der lutherischen Theologie, den Budde repräsentiert, ist in wichtigen Punkten das Ergebnis der Auseinandersetzung mit dem »spinozistischen Atheismus«. Sie setzt die Erkenntnisprinzipien und -methoden der Theologie und die der Philosophie in ein Verhältnis, das sich vom orthodox lutherischen Modell deutlich unterscheidet und das nicht nur durch den Gegensatz zu Spinozas Kritik geprägt ist. Diese veränderte Auffassung der Vernünftigkeit von Religion und Theologie bleibt dann für die gemäßigten theologischen Neuerer fast des ganzen Jahrhunderts bestimmend. Zur breiten Wirkung gelangt sie und das ihr zugehörige Bild Spinozas durch Buddes Schüler und durch *Johann H. Zedlers* Artikel über »Spinoza« und über die »Spinozisterei«, die neben Bayle vor allem Budde verpflichtet sind.¹¹³

Die *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten, Welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden*, die Johann G. Walch im Anschluß an die Vorlesungen seines Schwiegervaters Budde zwischen 1724 und 1736 in Jena herausgegeben hat, stellen die Streitigkeiten »mit den Atheisten, Naturalisten und Indifferentisten« genau wie dessen *Theses* dar, oft wörtlich und nur durch weitere Literatur ergänzt.¹¹⁴ Buddes theologischer Beanspruchung der Philosophie gibt auf seine Weise auch Jakob Brucker recht, dessen *Institutiones Historiae Philosophiae* (1747) nicht nur davon ausgehen, daß die vornehmste Aufgabe der Philosophie in der Gotteslehre liege, sondern auch beklagen, daß selbst nach der Wiederherstellung der Bildung noch so viele Atheisten auftreten und sogar atheistische Systeme erdacht würden, wie das Spinozas. Wie von Budde vorbereitet, verknüpft Brucker die Erneuerung der in Finsternis darniederliegenden Philosophie in der »neueren Zeit« mit der Reformation Luthers¹¹⁵ – das neue Bewußtsein der Freiheit des Philosophierens rechtfertigt sich aus seinen religiösen Quellen! Kennzeichnend für diese Situation ist noch eine solche Nebensächlichkeit wie die, daß Johann F. Cotta in seiner Ausgabe der *Loci Theologici* von Johann Gerhard, der erstmals 1610 gedruckten orthodox lutherischen Dogmatik, den alten Text über die Gotteslehre um einen Anhang zu deren Geschichte erweitert, der ganz im Sinne Buddes den eleatischen und pantheistischen Atheismus Spinozas darstellt.¹¹⁶

Diese Situation konnte freilich nicht die endgültige sein. Spinozas Wirkung bestand ja nicht zuletzt darin, daß die Theologen die überlieferte Zuordnung ihres besonderen Erkenntnisprinzips der Offenbarung und der allgemeinen Voraussetzung vernünftiger Erkenntnis mit der Annahme unterliefen, daß Offenbarung vernünftigerweise möglich sein müsse; damit waren sie der Entwicklung der zeitgenössischen Metaphysik ausgeliefert. In der Tat hat die Konzeption Buddes die folgende Auseinanderentwicklung einer zunehmend naturalistischen und einer zunehmend supranaturalistischen »Religionslehre« nicht aufhalten können. Eine wirklich neue methodische Basis wurde erst in derjenigen Theologie erreicht, die aufgrund der religiösen Einsicht in die Abstraktheit der Alternative von Autonomie und Heteronomie begann, ihre philosophischen Voraussetzungen wieder einzuholen und ihre Vernünftigkeit aus dem Prinzip religiöser Subjektivität selber zu begründen. Zu dieser neuen Situation gehört aber bekanntlich wiederum und erneut der Name Spinozas. Er steht nun allerdings nicht mehr für Naturalismus oder Materialismus, sondern für *Idealismus* – nicht nur bei Lessing oder Jacobi, sondern auch bei Schleiermacher, der »den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza« eine Locke zu opfern aufruft.¹¹⁷ Die religiöse Wirkung Spinozas tritt nun in eine neue Phase. Trotz gegenteiliger Behauptung mancher Theologen ist sie vermutlich noch nicht zu Ende.

ANMERKUNGEN

1. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING: Brief an Karl Lessing vom 2. Febr. 1774. In: *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften*. Hrsg. von KARL LACHMANN. 3., auf's neue durchgesehene und vermehrte Aufl., besorgt durch FRANZ MUNCKER, Bd. 18. Leipzig 1907, S. 101.

2. Zitiert nach WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN: *Baruch de Spinoza 1677 – 1977. Werk und Wirkung*. Wolfenbüttel 1977 (Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, Nr. 19), S. 91, 94.

3. Vgl.: EMANUEL HIRSCH: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Bd. 1. Gütersloh 1949, 1975, S. 256ff.; KLAUS SCHOLDER: *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*. München 1966, S. 7f., 165ff.; MANFRED WALTHER: *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*. Hamburg 1971.

4. Zwei maßgebliche Beispiele: BALTHASAR MEISNER: *Quaestio generalis An et quis sit Philosophiae in Theologia usus?* In: DERS.: *Philosophia Sobria ...* Tom. I. Gießen 1611 (7. Aufl. Wittenberg 1655), S. 6–32; ABRAHAM CALOV: *Paedia Theologica Studii Theologici ...* Wittenberg 1652: »De praerequisitis Philologicis« (S. 81ff.), »De praerequisitis Philosophicis« (S. 106ff.), »De Historicis praerequisitis« (S. 134ff.). – Vgl. CARL H. RATSCHOW: *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*. Teil I. Gütersloh 1964, S. 21 ff., sowie WALTER SPARN: *Wiederkehr der Metaphysik*. Stuttgart 1976, S. 6ff., 30ff.

5. CHRISTOPH WITTICH: *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza*. Amsterdam 1690. Gegen den Spinozismus-Vorwurf wenden sich JOHANN COLER (*Das Leben des Bened. von Spinoza ...* [1705], von Johann Colero ... Nunmehr aber aus dem Französischen ins Hoch-Teutsche übersetzt/ und mit verschiedenen Anmerkungen vermehret. Frankfurt und Leipzig 1733, S. 108–110) und JOHANN F. BUDDE (*Theses* [Anm. 97], S. 174). – Zum reformierten Cartesianismus vgl. ERNST BIZER: »Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus«. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1968), S. 306–372.

6. FRIEDRICH E. KETTNER: *De Duobus Impostoribus, Benedicto Spinoza et Balthasare Bekkero, Dissertatio Historica*. Leipzig 1694. Zur Auseinandersetzung mit Bayle vgl. unter II,2 und III.

7. Vgl.: GOTTFRIED ARNOLD: *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie/von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688*. 4 Theile. Frankfurt/M. 1699–1700, Theil II, Buch XVII, Cap. XVI: »Von denen Atheisten/wie auch denen so genannten Naturalisten/Deisten und Latudinariis«, hier th. 38 (S. 612); JACOB STAALKOPFF: *De Atheismo Benedicti de Spinoza Benevolo Amplissimi Ordinis Philosophorum Indultu Adversum Godofredum Arnoldum ...* (Resp. Hermann J. Grimm). Greifswald 1707; LÖSCHER: *Praenotiones* (Anm. 57), S. 32. – Ph. J. Spener wird 1695 von Johann B. Carpzov als Spinozist verdächtigt, dagegen BUDDE: *Exercitatio* (Anm. 88), S. 352f.;

trotzdem JACOB STAALKOPFF: *De Spinozismo Post Spinozam*. Greifswald 1708; dagegen wiederum WALCH: *Einleitung* (Anm. 114), S. 69.

8. JACOB THOMASIUS: *Dissertationes LXIII ... editae a Filio CHRISTIANO THOMASIO ...* Halle 1693, *Programma L: Adversus Anonymum, De libertate philosophandi* (S. 571–581, im folgenden zitiert: THOMASIUS, *Programma*), hier S. 574; JOHANN MUSAEUS: *Tractatus Theologico-Politicus, Quo Auctor Quidam Anonymus, conatu improbo, demonstratum vult, Libertatem Philosophandi, h. e. de doctrina religionis pro lubitu judicandi, sentiendi et docendi, Non tantum salva pietate et Reipublicae pace posse concedi, sed eandem, nisi cum pace Reipublicae ipsaque pietate tolli non posse; Ad veritatis lancem examinatus*. Jena 1674 (im folgenden zitiert: MUSAEUS, *Tractatus examinatus*), *Dedicatio* (Resp. Christian F. Knorr). Gegen Herbert schon JOHANN MUSAEUS: *Examen Cherburianismi, Sive De Luminis Naturae Insufficiencia Ad Salutem, Melemata ...* Jena 1668.

9. THOMASIUS, *Programma*, S. 571, nota (c); »[...] homo, ut ipsa res loquitur, perfrictae frontis, fanaticus, et a religione omni alienus.«; MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, § 1; ARNOLD, *Kirchen- und Ketzer-Historie* (Anm. 7), S. 612. – Die Bezeichnung »Exjudaeus blasphemus et formalis Atheus« stammt laut JOHANNES MÜLLER: *Atheismus Devictus/ Das ist/ Ausführlicher Bericht ...* Hamburg 1672, Vorrede (ij), von Maresius (Samuel Desmaretz).

10. THOMASIUS, *Programma*, S. 573, 576, 577; MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, §§ 5, 21, 36; »impostor« (ebd., § 3).

11. THOMASIUS, *Programma*, S. 574; »[...] omnium Religionum infinita licentia.« (Ebd., S. 572); hierdurch unterscheidet sich Spinoza von der auf die Philosophie beschränkten Forderung des englischen Philosophen (und Mediziners) Edmund Dickinson, dessen *Oratiuncula pro philosophia liberanda* Thomasius schon früher (*Programma XXXIX*) beschäftigt hat (ebd., S. 571, nota [a]).

12. »Naturalismus«, »hypothesis naturalistica«, »profanitas« (ebd., S. 575). Thomasius verweist auf die theologische Antrittsvorlesung seines bisherigen Kollegen FRIEDRICH RAPPOLT: *Oratio contra Naturalistas* (1. Juni 1670), die noch COLER, *Spinoza* (Anm. 5), S. 106f. erwähnt.

13. THOMASIUS, *Programma*, S. 576f., hier nota (t). Thomasius bezieht sich vor allem auf das 20. Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus* (vgl. SPINOZA: *Tractatus Theologico-Politicus. Theologisch-politischer Traktat*. Hrsg. von GÜNTER GAWLICK und FRIEDRICH NIEWÖHNER. Darmstadt 1979, S. 600ff.).

14. »[...] quasi docere non sit agere.« (THOMASIUS, *Programma*, S. 578, nota [z]).

15. Ebd., S. 581; »temperata Servitus nostra« (ebd.); ausführlich im selben Sinne MÜLLER, *Atheismus Devictus* (Anm. 9), S. 587ff.

16. THOMASIUS, *Programma*, S. 581; zur Demokratie: S. 575f., zu Amsterdam: S. 581.

17. Ebd., S. 580; »insana novandi licentia« (S. 575), »blasphemia«, »seditio« (S. 581), »inventa nova nec periculosa« (S. 580, nota [h]). Thomasius kontrastiert dies mit dem »schönen Traum« der Einheit der Philosophen und Theologen in der *Pansophia* des Comenius (ebd., nota [f]) – die Offensichtlichkeit der Utopie wird zum Argument gegen die Libertinisten.

18. »[...] posse legem etiam impotentibus poni, si hanc impotentiam illis pravi mores iduerint.« (Ebd., S. 577f.)

19. »[...] ubi linguam omnium unam et cor unum Leges jubent.« (Ebd., S. 581).

20. So von Johann Coler, der auch berichtet, daß Musaeus' Text sich in Spinozas Nachlaß gefunden habe (COLER, *Spinoza* [Anm. 5], S. 104–106; vgl. BUDDÉ, *Theses* [Anm. 97], S. 168 ff.). Noch der Übersetzer Colers (1733) stimmt dem zu und stellt nur fest, daß Musaeus' Dissertation als solche »hat an vielen Orten abbrechen müssen« (COLER, *Spinoza*, S. 112 f., Anm. [r]).

21. MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, §§ 30f.; »[...] ut ita libertatem philosophandi alicui concedere, quoad rem, idem sit, atque eum non impedire per vim et coactionem, ne pro suo ingenio et captu de doctrina religionis, ut sibi visum fuerit, apud animum suum statuatur et sentiat [...]« (§ 16).

22. Ebd., §§ 38, 47–49; »pietas«, »religio per se suapte natura« (§ 51).

23. Ebd., §§ 20–23, 41f.; »[...] minimum confuse sub ratione suppositi intelligentis et a se subsistentis [...]« (§ 42). Musaeus bezieht sich hier vor allem auf das 12. und 14. Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus* (vgl. SPINOZA, *Tractatus* [Anm. 13], S. 392ff., 426ff., bes. S. 430ff.).

24. MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, §§ 35, 66f.

25. Ebd., §§ 34f., 43 (mit 1 Kor 1 etc.), 51f. (mit 1 Kor 3,11; Eph 2,20 etc.); »fidei ac religionis finis« (§ 65); »Evangelium«, »doctrina de Christo crucifixo«, »doctrina legis« (§§ 43, 85, 93).

26. Ebd., §§ 54–56, 65; »modus proponendi«, »ipsae res« (§ 55).

27. Ebd., §§ 61–63. Der Preis hierfür ist, daß das »mysterium profundum« nicht in seinem Warum, sondern nur in seinem Daß, nach dem Maßstab der aristotelischen Methodologie also nicht wissenschaftlich erfaßt werden kann (§§ 55f., 57f.).

28. Ebd., §§ 69–73, 76, 93; Zusammenhang von Theopneustie und Wahrheitsanspruch: §§ 73, 81f., 84; Übernatürlichkeit, aber Verstehbarkeit der Prophetie: §§ 74f.; zur typologischen Auslegung des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes: § 77. – Der Locus »De Scriptura Sacra« wird in der lutherischen Dogmatik im Gefolge der Konkordienformel und vor allem in Auseinandersetzung mit der gegenreformatorischen Ekklesiologie seit 1580 ausgebildet; klassisch bei JOHANN GERHARD: *Loci Theologici, Exegesis Locus Primus De Scriptura Sacra*. Wittenberg 1625 (z. B. in: *Ioannis Gerhardi Loci Theologici ...* Hrsg. von FR. FRANK. Tom. I. Leipzig 1885, S. 13–240).

29. »Agens liberrimum«, »lex naturae«, »potentia naturae« (MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, §§ 78f.).

30. (Joh 14,16.26) ebd., § 82; entsprechende »Akkomodation«: §§ 85–87. Das ist schon Luthers Auffassung (vgl. PAUL ALTHAUS: *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh 1963, S. 71f.).

31. MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, §§ 83, 88; §§ 44, 72f.; »norma«, »regula credendi« (§§ 55, 65, 68).

32. Ebd., §§ 34f.; »actus voluntatis, obedientia« etc. und »actus intellectus, cognitio« etc. als die »partes religionis« (§§ 34, 45f., 50, 59, 66); dementsprechend gegen Spinozas Definition von »philosophari« bzw. gegen die Suffizienz des »iudicium naturale«: §§ 7, 35, 87.

33. »[...] sufficit, quod in Scripturis ita traditum sit, ut quantum ad fidem et religionem sufficit, percipi queat, et ad fidei ac religionis finem, hominum salutem scilicet, qualiscunque ejus cognitio referatur.« (Ebd., § 65, gegen das 13. Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus*, vgl. SPINOZA, *Tractatus* [Anm. 13], S. 412ff., bes. S. 414f.). – Methodisch äußert sich dies erstens im analytischen Gang der Dogmatik und zweitens in der Gliederung ihres Inhalts nach fundamentalen und nicht fundamentalen Glaubensartikeln (vgl.: HANS E. WEBER: *Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik*. Leipzig 1908 [Neudruck Darmstadt 1969], S. 19ff.; SPARN, *Wiederkehr* [Anm. 4], S. 35).

34. MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, §§ 38, 47; »assentiri propter divinam revelationem« (§ 67). Wie das philosophische Wissen ist also auch der Glaube ein intellektuelles Vermögen, wenngleich nicht aus dem »lumen naturae«, sondern der noch gewisseren Offenbarung der »veritas prima revelans« (ebd.).

35. »Est ergo juris privati uniuscujusque, atque adeo penes unumquemque per se est jus summum summaque autoritas de religione libere judicandi, eamque sibi explicandi et interpretandi.« (Ebd., § 32).

36. Ebd., §§ 15f., 18f.; mit Bezug auf den »Tractatus Theologico-Politicus cap. XIV p. 167 s.« §§ 21f., 39 (vgl. SPINOZA, *Tractatus* [Anm. 13], S. 436–439).

37. MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, §§ 32, 37–40; »jus loquendi contra receptam religionis doctrinam« (§§ 27, 114).

38. Ebd., § 95; gegen das 16. Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus* §§ 102f. (vgl. SPINOZA, *Tractatus* [Anm. 13], S. 466ff., bes. S. 468–473). – »Temere et contra sanam rationem, vel contra divinam revelationem de ea [scil. religione] ratiocinari, tantum abest ut juris naturae sit, ut cum illo et divino jure e diametro pugnet: cum jure naturae quidem, quia intellectus sua intrinseca natura determinatus est ad verum [...] Cum jure divino autem: quia Deus in Verbo suo ubique ad Scripturam, velut ad normam [...] nos remittit.« (MUSAEUS, *Tractatus examinatus*, § 103).

39. »Vis coactiva«, »metus poenarum« (ebd., § 104); »jus instituendi: domi cura parentum, in scholis publicis, in Ecclesiae conventibus publicis« (§§ 105f., 108); gegen »fanatici« bzw. »diversitas religionis«: §§ 105, 111, 115.

40. Ebd., §§ 109f., 114–116; »bona educatio« (§ 116).

41. HANS-MARTIN BARTH: *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1971; zur Auseinandersetzung mit dem »Spinozismus« S. 232–236.

42. CHRISTIAN KORTHOLT: *De Tribus Impostoribus Magnis Liber*. Kiel 1680 (2. Aufl. 1700; im folgenden zitiert: KORTHOLT, *De Impostoribus*), S. 3f., 151.

43. JENKIN THOMASIVS [Jenkin Philipps, vgl. BARTH, *Atheismus* (Anm. 41), S. 32, Anm. 66]: *Historia Atheismi*. Basel 1709, zu Spinoza S. 90–96; hier ist neben Daniel Hartnack und Bayle auch Kortholt ausdrücklich genannt. – Unlutherisch sind vor allem die Ablehnung der »platonischen« eingeborenen Kenntniss Gottes, die Ablehnung der Metaphysik überhaupt und die entsprechende Annahme, es gebe tatsächlich spekulative Atheisten (vgl. S. 2f., 11).

44. KORTHOLT, *De Impostoribus*, Prooemium; S. 1–4; S. 203, 205, 208, 212; noch Jenkin Thomasius glaubt an den »Vorwand« (*Historia* [Anm. 43], S. 91).

45. KORTHOLT, *De Impostoribus*, S. 149f., mit GISBERT VOETIUS: *Disputatio de Atheismo IV*, S. 223 (in: DERS.: *Selectarum Disputationum Theologicarum*. Pars Prima. Utrecht 1648, Pars Historica, S. 215–226). Vgl. BARTH, *Atheismus* (Anm. 41), S. 102–104, 126f.

46. KORTHOLT, *De Impostoribus*, S. 142–147; S. 215f. Der Topos vom Neid der »Clerisey« wird bald von den Theologen selbst aufgenommen werden, so von ARNOLD, *Kirchen- und Ketzerhistorie* (Anm. 7), th. 2 (S. 598).

47. KORTHOLT, *De Impostoribus*, S. 149; »notitiae communes«, »prophetia sive revelatio«, mit Bezug auf Herbert (S. 151–153), entsprechend von Hobbes S. 102–104.

48. Ebd., S. 171–174; S. 179–181; »causa efficiens externa«, »causa immanens«, »causa per emanationem« (S. 174f.); »totum per aggregationem« (S. 176); »[...] communem orbis Christiani et non-Christiani de DEO, omnium rerum auctore, conservatore, gubernatore, sententiam [rejecit]« (S. 175). – Zu Act 17,28; 1 Joh 4,13 usw.: »[...] modus manendi in Deo [...] spiritualis, per fidem scil. in Jesum Christum [...]« (S. 179).

49. Ebd., S. 185–194; S. 194–200.

50. Ebd., S. 201–208; »negotium salutis« (S. 201). Zu Lk 24,36ff. gegen Spinoza wie Origenes gegen Celsus S. 204f.

51. »[...] Gratis ergo mali sunt.« (Ebd., S. 223).

52. Ebd., S. 99f., 163. Unvernünftige, unwürdige, »türkische« Knechtschaft S. 120f., 127, 129; Atheismus und Tyrannis S. 138. Kortholt erinnert hier an das »auführerisch« und »atheistisch« gescholtene frühe Christentum, trotz Herberts Vorwurf der »novitas« (S. 59, 116–119).

53. Ebd., S. 147; S. 142, 149; S. 29, 201; »bellum quasi intestinum« (S. 223); Dedicatio, S. 221.

54. »[...] qui Deum quidem esse non negant, secus interim quam fas est, et divinae permittit revelationis ratio, de natura cultuque supremi Numinis sentiunt [...]« (ebd., S. 26); zu Herberts Konsens-Kriterium S. 45–47, 163. ARNOLD (*Kirchen- und Ketzerhistorie* [Anm. 7], S. 612) belegt ausgerechnet aus KORTHOLT (*De Impostoribus*, S. 169, 171), daß Spinoza niemals Gottes Existenz gelehrt habe, also kein Atheist sei!

55. KORTHOLT, ebd., S. 172, 174, 177f.

56. Ebd., S. 167f., mit Bezug auf den »Tractatus Theologico-Politicus Cap. XV pag. 170« (vgl. SPINOZA, *Tractatus* [Anm. 13], S. 454f.); »communis recepta doctrina« (S. 6f.), »solida sapientia et pietas« (S. 150).

57. VALENTIN E. LÖSCHER: *Praenotiones Theologicae Contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus, Atheos, Deistas, Indifferentistas, Anti-Scripturarios, etc. Crasos aequae ac subtiles, nec non suspectos Doctores, custodiendae*. Wittenberg 1708, zitiert nach der 2. Aufl. Wittenberg 1713 (abgekürzt im folgenden: LÖSCHER, *Praenotiones*). – Vgl.: KARL BARTH: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Bd. 1: *Vorgeschichte*. 3. Aufl. Zürich 1960, S. 115ff.; MARTIN GRESCHAT: *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löschler und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*. Witten 1971, bes. S. 224–252.

58. LÖSCHER, *Praenotiones*, Prolusio Salviana, fol. 5r–6v; »criticum quasi tempus«, »aetas difficilior reliquis«; mit Luther: »extrema tempora« (fol. 7v, 4v). – Vgl. dagegen MICHAEL BERNS: *Altar der Atheisten / der Heyden Und der Christen ... Wi-*

der die 3 Ertz-Betrieuger Hobbert, Hobbes und Spinoso. Hamburg 1692, Vorrede: »Wir stehen zwar itzo in dem Seculo, da die Weißheit fast ihre höchste Stufen erreicht hat/ aber die Weißheit ist auch zugleich mit solcher verfluchten und höllischen Arglistigkeit besetzt [...]« (S. 1f.). Bezeichnend für diesen neuen Ton, der dann auch von J. F. Budde (siehe unter III) angeschlagen wird, ist es, daß Berns die Genannten (Spinoza wird wohl nur in der Vorrede namentlich erwähnt [ebd., S. 3 ff.]) wegen ihrer heuchlerischen Bemühung um die christliche Religion und wegen ihrer »Philauty« (S. 4 u. ö.) zum Anlaß nimmt, einen Traktat »vom höchsten Gut« zu schreiben.

59. LÖSCHER, *Praenotiones*, Praefatio, fol. 1 und passim. Löschers Zeitschrift *Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen* ..., Leipzig 1701 ff., berichtet oft über die Debatte um Spinoza, vgl. nur das »Register über die Ersten Zehen Jahr ...«, Leipzig 1721.

60. LÖSCHER, *Praenotiones*, Praefatio, fol. 1v; »exterior Theologiae Polemicae ambitus« (fol. 3v); fol. 8v; S. 81, 219, 359. — »Eae vero, vel notionibus communibus constant, quas custodire tanquam donum Dei in natura praecipuum, et partem ordinis ac organum paedagogicum, omnes, etiam Theologos, decet, vel factis certissimis, nec nisi cum periculo veritatis manifesto negandis, vel thesibus abunde jam olim demonstratis [...]« (Praefatio, fol. 3r).

61. LÖSCHER, *Praenotiones*, S. 1–148, 149–210, 211–303, 304f.

62. Ebd., S. 1, 113f.; ihre Gleichheit hinsichtlich Schrift und Dogma S. 176, 258, 234f.

63. Ebd., S. 37, 59, 114f.; entsprechend zur Schriftlehre S. 243, 245; zur Christologie S. 339.

64. Ebd., S. 4–14, 25f.; »religio naturalis, in ipsa natura fundata« (S. 85).

65. Gegen Bayle S. 9f., 12f., 15–20; »notitia Dei insita« (S. 2, 13 etc.). — Für fast unmöglich (fast, d.h. allenfalls auf Zeit möglich; anders als der Reformierte G. Voëtius) erklären die Unterdrückung der eingeborenen Gotteskenntnis schon BARTHOLD NIEMEYER: *Dissertatio Philosophica De Existentia Dei Ex Lumine Naturae Cognoscenda*. Helmstedt 1681, §§ 49f., 114ff.; DERS.: *De Atheismi Eversione Disputationis Pars Prior*. Helmstedt 1689; ... *Pars Posterior*. Helmstedt 1690; BERNS, *Altar* (Anm. 58), S. 329ff.; WOLF, *De Atheismo* (Anm. 71), S. 10f.

66. LÖSCHER, *Praenotiones*, S. 30f., 120, 139f.; »sensus cultusque Numinis«, »commercium inter Deum et homines« (S. 30, 80f.). — »Gottes freies Wissen, Wollen und Handeln«, »der Zorn Gottes« (S. 42, 47, 89–91); gegen den »Deus physicus« S. 37f., 90; »Deus nobis est verus Dominus, non servus naturae, aut mechanica potentia in cursu naturae serviens [...]« ([Ps 115,3], S. 43).

67. Ebd., S. 59–69 gegen die »Universarier«, S. 139f.; gegen Pomponazzi, Taurellus und Spinoza (!) bzw. gegen Plato S. 70–76.

68. »Obligatio interna«, »debita ad religionem capacitas« (ebd., S. 81, 84f., 99–102, 105); Spiritualität und Immortalität der (gleichwohl nicht göttlichen) Seele S. 99–109, 142–146; finale Kausalität, mit Berufung auf Robert Boyle und Henry More S. 73, 77, 306f., sowie: »Sacrae literae [...] quae ad finales causas quicquid est reducunt, honorem praesertim Numinis, et salutem generis humani [...]« (gegen Demokrit, S. 78).

69. Ebd., Praefatio, fol. 3r–3v; S. 89f., 112, 151; »[...] quae Theologi supponunt ut perspecta cuilibet sana ratione praedito [...]« (Prolusio, fol. 8v).

70. »[...] habet [ratio] suum imperium quod exerceat in humanis rebus atque scientiis, sed semper cum exceptione divinae revelationis, h. e. salvo jure superiore [...]« (ebd., S. 219). – Zum Religionsbegriff vgl. RATSCHOW, *Lutherische Dogmatik* (Anm. 4), S. 58 ff.

71. LÖSCHER, *Praenotiones*, S. 20f.; S. 15–23 gegen Bayle. JOHANN CHRISTOPH WOLF: *Atheismi Falso Suspectos ... Vindicavit Respondens Auctor Petrus Adolphus Boysen* (15. Okt. 1710). 2. Aufl. Wittenberg 1717. Hier wird zuerst und sehr gründlich eine »notio Atheismi« festgestellt (S. 4–13), mit G. Voëtius und dem »Magnificus Loescherus« (S. 9ff., 16ff.). Die angekündigte besondere Dissertation über die zurecht des Atheismus Beschuldigten scheint nicht verfaßt worden zu sein.

72. LÖSCHER, *Praenotiones*, S. 19f., mit Bezug auf G. Arnold und auf J. G. Wachter S. 32 f., 38 (vgl. oben Anm. 7); als »Deist« bezeichnet Löscher denjenigen, »[...] qui quidem diserte non negat, Deum existere, de natura tamen et attributis actionibusque Dei ita docet, ut inde sequatur proxime, Deum non dari [...]« (S. 37). Ähnlich definiert J. Staalkopff den angeblichen Deismus Arnolds am Maßstab der Annahme einer göttlichen Providenz, d. h. als »species Atheismi speculativi« (*De Atheismo* [Anm. 7], S. 11, 13f.). – Vgl. Anm. 54 (!) sowie BARTH, *Atheismus* (Anm. 41), S. 83f., 86, 172ff., 197ff.

73. LÖSCHER, *Praenotiones*, S. 23, 25f.

74. Ebd., S. 27–30, 111f.; entsprechend gegen Hobbes S. 85ff.

75. Ebd., S. 165; »notiones communes« (S. 20, 33, 85, 112); gegen Aristoteles und Locke S. 165ff.; Schrift, Gemeine Begriffe und Erfahrung als gottgegebene Mittel, das Wahre und Gewisse zu erkennen, S. 150f.

76. Ebd., S. 4ff., 9; »[notitia Dei insita] vel omnium hominum negatione non evertetur, tot praeterea nitens rationibus, neque a nostra vel affirmatione vel negatione dependens [...]« (S. 20).

77. Ebd., Praefatio, fol. 3r; S. 81.

78. »[...] S. Scriptura loquitur et assentitur sana ratio [...]« (ebd., S. 45); ähnlich S. 48f., 50; gegen Bayle S. 56 etc.; vgl. oben Anm. 60.

79. Ebd., S. 214, 268; »ratio emendata«, »mens divinitus illustrata« als Organ der Zustimmung zur Heiligen Schrift (S. 54, 93, 204); »Spinoza«: »[...] cum Scriptura prorsus inepta sit ad veritatem ex ea discendam, deserendum esse laborem conciliandi eam cum ratione [...]« (S. 226); gegen Bayles These der doppelten Wahrheit S. 219–222.

80. Ebd., S. 216–219, 225–227; »ratio famulans« (S. 176, 215); die recht angewandten Gemeinen Begriffe als »Organ« und »Teleskop« der Selbstausslegung (!) der Schrift S. 226.

81. Ebd., S. 311ff.; theologischer und anthropologischer Gegensatz zwischen »spiritualis essentia« und »indoles materialis (mechanica, automaton)«, gegen Spinoza und Chr. Thomasius S. 52–54, 99f.

82. »Spiritus metaphysicus et a materia segregatus« (ebd., S. 54); S. 52, 102, 106; entsprechend gegen Spinozas Attribut der »cogitatio« S. 76f.

83. Ebd., S. 316ff.; Verteidigung der biblischen Wundererzählungen, gegen Spinoza S. 140, 264, 323.

84. »Summum virum J. G. L. cui anima rationalis machina quaedam appellari solet, rectius sentire spero.« (Ebd., S. 100); positiv die Annahme der »veritas realis« S. 156.

85. Ebd., S. 69, 139f.

86. Vgl.: A. F. STOLZENBURG: *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland*. Berlin 1926; KARL HEUSSI: *Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena*. Weimar 1954, S. 154–162; HERBERT SCHÖFFLER: *Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1974, S. 156ff. – Zu den Spannungen zwischen Budde und Löscher vgl. GRESCHAT, Löscher (Anm. 57), S. 48, 280–296.

87. JOHANN FRANZ BUDDÉ: *Institutiones Philosophiae Eclecticae*. Tom. Primus: *Elementa Philosophiae Instrumentalis*. Halle 1703, 1706, S. 269–301. Vgl. MAX WUNDT: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945, Neudr. Hildesheim 1964, S. 65–75, bes. S. 68f.

88. 20. Juni 1701, Resp. Joh. Fr. Werder. In: J. F. BUDDÉ: *Analecta Historiae Philosophicae*. Halle 1706, S. 307–359 (im folgenden zitiert: BUDDÉ, *Exercitatio*).

89. BUDDÉ, *Exercitatio*, S. 311f., 322, 342f.; so auch im Vorwort der *Analecta* [Anm. 88], S. 24, 31.

90. BUDDÉ, *Exercitatio*, S. 312–314 (§ 4), S. 355–358 (§ 24); mit PIERRE POIRET: *Fundamenta Atheismi Eversa*. In: DERS.: *Cogitationum Rationalium De Deo, Anima Et Malo Libri IV*... 2. Aufl. Amsterdam 1685, S. 767.

91. BUDDÉ, *Exercitatio*, S. 315–317 (§§ 4f.).

92. Ebd., S. 317–343 (§§ 6–18); zusammenfassend S. 343f. (§ 19); »Barbaricae Philosophiae sectae« S. 346–352 (§§ 20–22).

93. Zur »Platonischen Schule« ebd., S. 329–335 (§§ 12–14), zur Stoa S. 340–343 (§ 18); mit JACOB THOMASIIUS: *Exercitatio de Stoica Mundi Exustione: Cui accesserunt Argumenti Varii, Sed imprimis ad historiam Stoicae Philosophiae facientes, Dissertationes XXI*. Leipzig 1676, bes. th. VIII, S. 7 und Diss. II, S. 29–36, sowie RALPH CUDWORTH: *The True Intellectual System of the Universe*. The First Part. London 1678 (Neudr. Hildesheim 1977), S. 134ff.

94. BUDDÉ, *Exercitatio*, S. 346–349 (§ 21); »[...] mediante verbo et sapientia [...]« (S. 347, mit Bezug auf die Böhme-Darstellung bei HENRY MORE: *Philosophiae Teutonicae Censura* [1670]. In: DERS.: *Opera Omnia. Scripta Philosophica*. Tom. I. London 1679, S. 529–561). – LÖSCHER, *Praenotiones* (Anm. 57), S. 334 etc.

95. »[...] eos quam longissime a Spinozismo recedere, qui quam maximam Deo libertatem tribuunt, eumque quam accuratissime a materia remouent [...]« (BUDDÉ, *Exercitatio*, S. 332); entsprechend gegen Spinoza: »[...] hunc suum fictitium Deum, omni libertate privavit [...]« (S. 315). Die systematische Perspektive ist denn auch von den Orthodoxen bereitwillig übernommen worden, weil so die Ablehnung bestimmter, scheinbar unanfechtbarer Einzelaussagen Spinozas möglich wurde, z.B. von STAALKOPFF (*De Atheismo* [Anm. 7], S. 6f., mit Berufung auf Buddes *Exercitatio*, § 18).

96. BUDDÉ, *Exercitatio*, S. 334, 351; selbstverständlich wird auch die erste Formel, als platonisch, festgehalten, S. 334. Vgl.: JENKIN THOMASIIUS, *Historia Atheismi* (Anm. 43), S. 22: »[...] quia nemo unquam negabit esse Deum, qui mentem et intelligentiam distinctam a materia posuit.«

97. JOHANN F. BUDDÉ: *Theses Theologicae De Atheismo Et Superstitione Variis Observationibus Illustratae In Usum Recitationum Academicarum Editae*. Jena 1717 (im folgenden zitiert: BUDDÉ, *Theses*); [J. F. BUDDÉ:] *Lehr-Sätze Von der Atheistery und dem Aberglauben ... übersetzt Durch Theognostum Eusebium ...* Jena 1717.

98. BUDDÉ, *Theses*, Adlocutio, S. [11]f.; S. 4f.; entsprechende Definition des Atheismus als seelische Disposition S. 207, sowie der (nicht cartesianisch verstandenen) »notitia Dei insita« S. 358ff. (vgl. Anm. 112); Schematik des Atheismus in dieser, von G. Voëtius leicht abweichenden Form schon bei Abraham Calov ausgebildet, S. 222 – 224 (A. CALOV: *Systema Locorum Theologicorum*. Tom. I. Wittenberg 1655, S. 132f.), ebenso WOLF, *Atheismi Falso Suspectos* (Anm. 71), S. 7f. – Vgl. BARTH, *Atheismus* (Anm. 41), S. 81 – 83.

99. BUDDÉ, *Theses*, Adlocutio, S. [21]f.; WOLF, *Atheismi Falso Suspectos* (Anm. 71), S. 13ff., ganze Völker S. 16ff., heidnische Philosophen S. 20ff.; gegen das Verdikt des »Spinozismus« über Chaldäer, Zabäer, die jonische Schule usw. seitens des (sonst auch gelobten) »Celeberrimus Buddeus« (S. 23ff., 29ff.); VOËTIUS, *De Atheismo* (Anm. 45), S. 143f.

100. BUDDÉ, *Theses*, Adlocutio, S. [18]f., [24]; S. 168 – 171, 233, 312, 322, 495f.; »princeps Atheorum« (S. 163, 605).

101. Ebd., S. 590 – 654; 168 – 179.

102. Ebd., S. 156 – 163; gegen die drei Prinzipien (Ewigkeit der von Gott verschiedenen Materie, ihre Unerzeugtheit, Erschaffung einer sowohl guten als auch schlechten Welt durch einen unendlich freien Geist, S. 161), S. 464ff., 503ff.

103. »Proprietates«, »effectus Atheismi« (ebd., S. 331 – 356); Adlocutio, S. [29], S. 341; speziell gegen die Selbstdarstellung der Atheisten S. 343f.

104. Ebd., Adlocutio, S. [14] – [16], [19] – [21].

105. Ebd., Adlocutio, S. [24], S. 225 – 236 (cap. II, § 9); gegen die »Skotisten« mit Bayle S. 103 – 108, wie schon BUDDÉ, *Exercitatio*, S. 339f.

106. BUDDÉ, *Theses*, S. 194f., 217; sonst natürlich ablehnend S. 179 etc.

107. Ebd., S. 29f., 220; zu Böhme S. 221f.; gegen Aristoteles S. 38 – 43, mit Samuel Parker und Jenkin Thomasius, gegen JOHANN ZEISOLD: *De Aristotelis in illis, quae ex lumine Naturae innotescunt, cum Sacra Scriptura Consensu, ab eaque apparente Dissensu Tractatus*. Jena 1661. – Auch der Wittenberger J. Chr. Wolf verteidigt Plato energisch gegen den Vorwurf des Atheismus, gar Spinozismus – er unterstelle zwei ganz verschiedene und real distinkte Prinzipien (WOLF, *Atheismi Falso Suspectos* [Anm. 71], S. 36 – 40); sein häufiger Bezug auf R. Cudworth' nicht-atheistische Interpretation der Alten (S. 24, 26f., 30 etc.) zeigt, wie selbstverständlich der aufgeklärte »Platonismus« geworden ist.

108. BUDDÉ, *Theses*, S. 236f., 464 – 467; »[...] systema, per quod quisque naturae phaenomena secluso Deo, explicare annitur [...]« (S. 225); »sapientia«, »liberrima voluntas« (S. 226f.); statt Leibniz nennt Budde den Newtonianer GEORGE CHEYNE: *Principia philosophica religionis naturalis* (Philosophical Principles of Natural Religion. London 1705).

109. BUDDÉ, *Theses*, Adlocutio, S. [27], S. 264, 273ff., gegen Spinoza S. 429f. Zur eingeborenen kommt die mit metaphysischen (Bewegung, Abhängigkeit, Kontingenz),

physischen und historischen Argumenten zu erweisende »notitia Dei acquisita« (S. 372 ff.).

110. Ebd., S. 621, 632–634, 650f.; Leibniz S. 633.

111. Ebd., S. 625, 644f.

112. Ebd., S. 147, 164f., 496f., 499f., 505; »materia mortua« (S. 466). Gegen Descartes' »Idee Gottes« – Gottesbeweis S. 358, 369–372, mit JOHANN MUSAEUS: *Introductio in Theologiam*, cap. II, § 23, S. 61 ff. (*Introductio In Theologiam De Distinctione Theologiae In Naturalem Et Revelatam, deque Naturae Theologiae Revelatae*. Jena 1679), sowie mit PIERRE D. HUET: *Censura Philosophiae Cartesianae*, cap. IV, S. 58 ff. (Paris 1689, Helmstedt 1690); gegen die Gleichsetzung von »spiritus« und »cogitatio« (S. 501–503). Gegen die cartesianische Methode des Gottesbeweises auch BERNIS, *Altar* (Anm. 58), Vorrede, S. [15], S. 329. Während KORTHOLT (*De impostoribus* [Anm. 42], S. 140f.) Spinoza auch aus Descartes erklären wollte, nimmt BUDDÉ (*Exercitatio* [Anm. 88], S. 350) Descartes vor diesem Verdacht energisch in Schutz, ebenso WALCH (*Einleitung* [Anm. 114], S. 68).

113. JOHANN H. ZEDLER: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*. 39. Bd. Leipzig und Halle 1744, Sp. 75–86; ähnlich CHRISTIAN G. JÖCHER: *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*. 4. Theil. Leipzig 1751, Sp. 746f.

114. JOHANN G. WALCH: *Historische und Theologische Einleitung* [...]. Fünfter Theil, VII. Cap., 5–363; zu Spinoza 65–70, zum spinozistischen als dem vierten atheistischen System 101 ff.

115. JACOB BRUCKER: *Institutiones Historiae Philosophiae*. 2. Aufl. Leipzig 1756, S. 691f., 818–825.

116. *Joannis Gerhardi Theologi Quondam Jenensis Celeberrimi Loci Theologici ...* Denuo edidit ... JO. FRIDERICUS COTTA. Bd. I. Tübingen 1762, S. 160f., 172b.

117. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin 1799, S. 54. – Vgl.: HERMANN TIMM: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. I: *Die Spinozarennaissance*. Frankfurt a. M. 1974; DERS.: *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik: Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel*. Frankfurt a. M. 1978, S. 26 ff.